رسالة في تحقيق مراد القائلين بأن الواجب تعالى موجب بالذات

تأليف العلامة

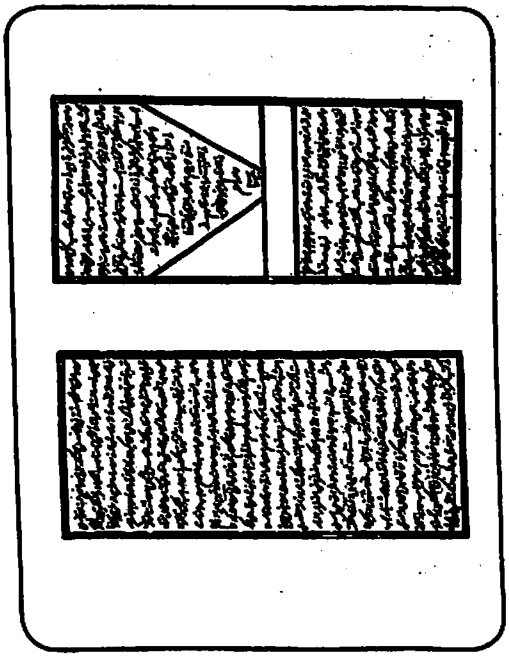
ابن كمال باشا

تطبع محققة على أربع نسخ خطية

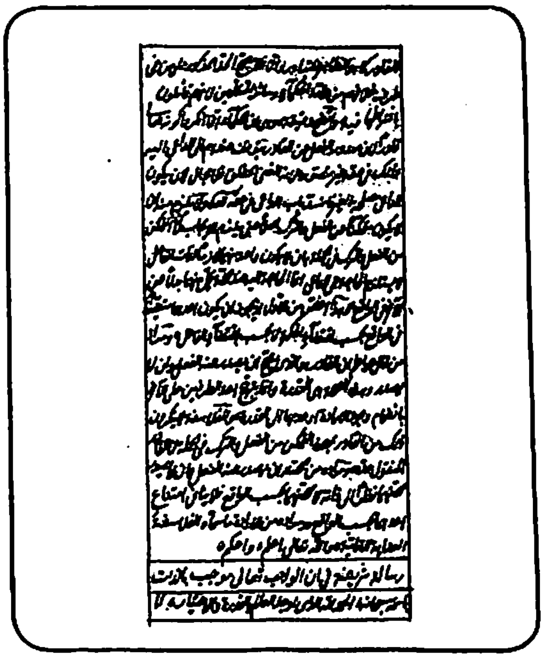
تحقيق وتعليق

الدكتور حمزة البكري

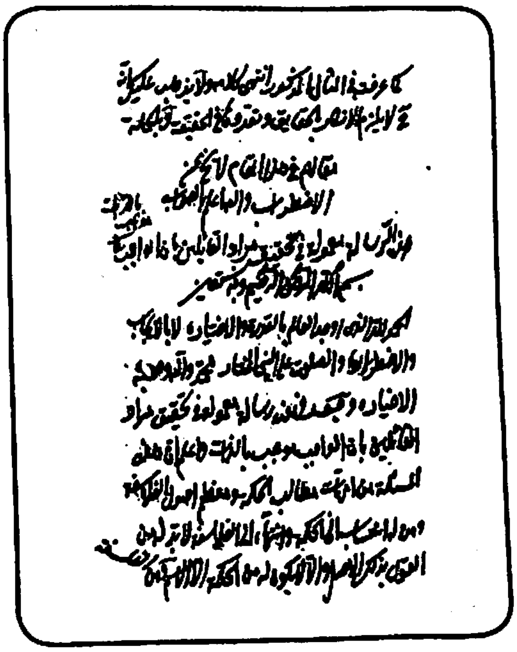
دار اللباب



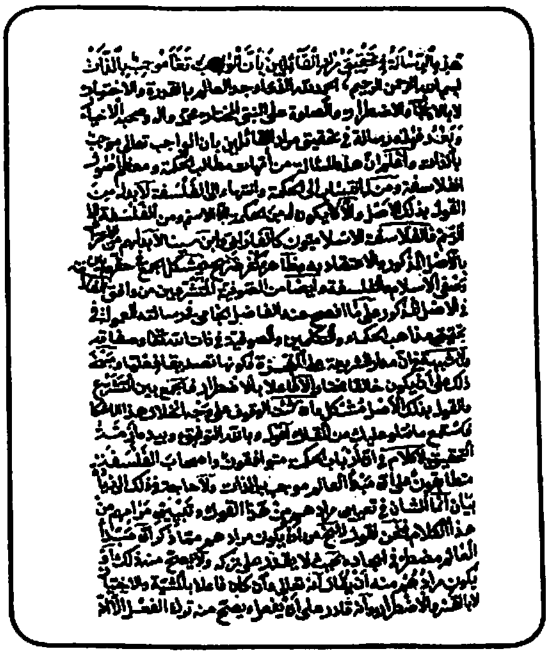
مكتبة أيا صوفيا (أ)



مكتبة بغدادي وهبي (ب)



مكتبة جامعة اسطنبول (ج)



مكتبة لا له لي (ل)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمـدُ لله الذي خلقَ كلَّ شـيءٍ بقَـدَر، وما أمرُه إلا واحدةٌ كلَمْـحٍ بالبَصَر، ولا يَتأتـى ذلـك إلا بقدرةٍ فـوق القُـدَر، وإرادةٍ يَعجِـزُ عـن دَرْكِ كُنْهِها البشَـر، والصَّلاةُ والسَّـلامُ علـى سـيِّدنا محمَّدٍ النبـيِّ المُنتَظَـر، وعلى آلِـهِ وصَحْبه ما هبَّـتْ ريحٌ وما قَطَـرَ مَطَر.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ مُهِمّة، صنَّفها العلامةُ الكبير المُحقِّق في فنون المعقول، المُدقِّق في مسائله من الفروع والأصول، أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المتوفى سنة (٩٤٠هـ)، رحمه الله تعالى، في تحقيق مراد الفلاسفة من قولهم بالإيجاب في صدور العالم عن الله تعالى.

والمسألةُ من أمهات المسائل الخلافية بين الفلاسفة والمُتكلِّمين، كما أسلفتُه في مُقدِّمة الرسالة السابقة، وهي «رسالة في تحقيق أنّ الله قادر مختار»، ونبهَّتُ هناك على أنّ المُصنِّفَ لا يوافق الفلاسفةَ في قولهم بالإيجاب، ولكنَّه يحملُ كلامَهم على مَحمِلٍ لا يلزمُ منه تكفيرُهم، بما يُغني عن إعادته هنا.

والرسالةُ ثابتةُ النِّسبة إلى المُصنِّف، فأسلوبُه فيها ظاهر، وعباراتُه فيها تُشبِهُ عباراتِه في سائر رسائله، ومحتوى الرسالة متوافقٌ مع محتوى الرسالة المذكورة آنفاً.

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على أربع نُسَخ خطية، الأولى: نسخة مكتبة أيا صوفيا، ورمزتُ إليها بالحرف (أ)، والثانية: نسخة مكتبة بغدادي وهبي، ورمزتُ إليها بالحرف (ب)، والثالثة: نسخة مكتبة جامعة إسطنبول، ورمزتُ إليها بالحرف (ج)، والرابعة: نسخة مكتبة لا لَهْ لي، ورمزتُ إليها بالحرف (ل).

ونظراً إلى طول الرسالة نسبياً ودقَّةِ الكلام فيها قسمتُها إلى مطالب، ونظراً إلى شدّة الاتصال بين مطالبها لم أضع لكُلِّ مطلب عنواناً، وأثبتُّ لفظةَ «مطلب» بين حاصرتَيْن، تنبيهاً على أنه من زيادتي على ما في أصل الرسالة.

وأما عنوانها فقد خَلَتْ عنه النسخة (أ)، وجاء في (ب) بلفظ: «رسالةٌ شريفةٌ في أنّ الواجبَ تعالى مُوجِبٌ بالذات»، وفيه بُعْدٌ عن مضمون الرسالة، وفي (ج): «هذه الرسالةُ مَعْمولةٌ في تحقيق مُرادِ القائلين بأنّ الواجبَ تعالى مُوجِبٌ بالذات»، وقريبٌ منه جداً ما جاء في (ل): «هذه الرسالةُ في تحقيق مُرادِ القائلين بأنّ الواجبَ تعالى مُوجِبٌ بالذات»، وهو ما أثبتُّه.

والحمدُ لله في البَدْءِ والختام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّدٍ خير الأنام.

المُحقِّق

***

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الحمدُ لله الذي أوجَدَ العالَـمَ بالقُدْرةِ والاختيار، لا بالإيجابِ والاضطِرار، والصَّلاةُ على النَّبيِّ المُختار، مُحمَّدٍ وآلِهِ وصَحْبِهِ الأخيار.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ مَعْمولةٌ في تحقيقِ مُرادِ القائلينَ بأنَّ الواجبَ تعالى مُوجِبٌ بالذَّات[2].

اعلَمْ أنّ هذه المسألةَ مِن أُمّهاتِ مَطالِبِ الحِكْمة، ومُعظَّمُ أُصولِ الفَلاسِفة، ومَنْ له انتِسابٌ إلى الحِكمةِ وانتِهاءٌ إلى الفَلسَفةِ[3] لا بُدَّ له مِنَ القولِ بذلكَ الأصل، وإلّا لا يكونُ له مِن الحِكْمةِ إلّا الاسم، ومِنَ الفَلسَفةِ إلّا الرَّسْم.

فالفَلاسِفةُ الإسلاميُّونَ كالفارابيِّ وابنِ سِينا[4] لا بُدَّ لهم مِنَ الاعتِرافِ

---

(١) زاد في (ج): «وبه نستعين».

(٢) المُوجِب: هو المُؤثِّرُ لا مع جواز أن لا يُؤثِّر، كما سيأتي نقلُه في هذه الرسالة عن الإمام الرازيّ.

(٣) في (ج): «الفلاسفة».

(٤) توفي الفارابي سنة (٣٣٩هـ)، وتوفي ابن سينا سنة (٤٢٨هـ)، وقد تقدَّم التعريفُ بهما في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة».

بالأصلِ المَذكورِ والاعتِقادِ بِه، وظاهِرُه كُفرٌ صريحٌ[1]، فيُشكِلُ الجَمْعُ في حَقِّهِم بينَ وَصْفَي الإسلام والفَلسَفة. وأيضاً مِنَ الصُّوفيّةِ المُتشرِّعينَ[2] مَنْ وافقَ الفَلاسِفةَ في الأصلِ المَذكُور، على ما أفصَحَ عنهُ الفاضِلُ الجاميُّ[3] في «رسالتِهِ» المَعْمولةِ في تحقيقِ مَذاهِبِ الحُكَماءِ والمُتكلِّمينَ والصُّوفيّةِ في ذاتِ الله تعالى وصِفاتِه[4].

ولا شُبْهَةَ في أنَّ مَدارَ الشريعةِ على المُعجِزةِ وكونِها تَصْديقاً فِعْليّاً[5]، ومَبْنى

(١) لاستِلزامِهِ النَّقص، وأيضاً قِدَمَ العالَم، وذا يستلزمُ عدمَ حشرِ الأجساد، وذلك كفر. انتهى من حاشية (ل).

(٢) وهم مَنْ يعتمدُ طريقةَ الرِّياضةِ والمُجاهَدةِ في الوصول إلى معرفة الصانع، بشرط موافقة الشريعة، فإن لم يُشتَرط ذلك فهم الحكماءُ الإشراقيُّون. كما في «كشاف اصطلاحات الفنون» (١/ ٧٠٢). فالمرادُ هنا إذن: بعضُ أهل التصوُّف الفَلسَفيّ.

(٣) نور الدين عبد الرحمن بن أحمد الجامي (٨١٧ ـ ٨٩٨)، علامة متفنِّن مُتصوِّف، اشتغل بالنحو والتفسير والفلسفة، وله مُصنَّفات كثيرة، بعضها بالعربية وبعضها بالفارسية، منها «تفسير القرآن» و«الدرر الفاخرة» و«شرح فصوص الحِكَم» لابن عربي و«شرح الكافية» لابن الحاجب. انظر: «الشقائق النعمانية» لطاشكُبْري زاده (ص: ١٥٩ ـ ١٦٠)، و«الأعلام» للزركلي (٣/ ٢٩٦).

(٤) الظاهر أنّ هذه الرسالة هي التي ذكرها طاشكُبْري زادَهْ في «الشقائق النعمانية» (ص: ١٥٩)، وقال: «إنّ السُّلطان محمَّداً الفاتح قال لقاضي العَسْكَر يوماً: إنّ الباحثين عن علوم الحقيقة المُتكلِّمون والصُّوفيةُ والحكماء، ولا بُدَّ من المُحاكَمةِ بين هؤلاء الطوائف، فقال القاضي: لا يَقدِرُ على المُحاكَمةِ بين هؤلاء إلا المولى عبدُ الرحمن الجامي. فأرسَلَ السُّلطانُ إليه رسولاً معَ جوائزَ سَنيّة، والتَمسَ منه المُحاكَمة المذكورة، فكتبَ رسالةً حاكمَ فيها بين هؤلاء الطوائفِ في سِتِّ مسائل، وأرسَلَها إلى السُّلطان، فوصلت إلى الروم بعدَ وفاة السلطان».

(٥) فصَّل المُصنِّفُ القولَ في هذه المسألة في «رسالة في تحقيق المعجزة».

ذلكَ على أنْ يكونَ [الواجبُ تعالى][1] خالِقاً مُختاراً، لا فاعِلاً بالاضطرار. فالجَمْعُ بينَ التَّشرُّعِ والقولِ بذلكَ الأصلِ مُشكِل.

وإنْ شِئتَ الوقوفَ على وَجْهِ انحِلالِ هذا الإشكال، فاستَمِعْ ما نَتْلو عليكَ مِنَ المَقال.

أقولُ وبالله التَّوفيق، وبيَدِهِ أَزِمَّةُ التَّحقيق:

[مطلب]

لا كلامَ في أنّ أربابَ الحِكْمةِ مُتَوافِقون، وأصحابَ الفَلسَفةِ مُتطابِقون، على أنّ مَبدَأَ العالَمِ[2] مُوجِبٌ بالذّاتِ، ولا حاجةَ في ذلكَ إلى زِيادةِ بَيان، إنّما الشأنُ في تَعْيينِ مُرادِهم مِن هذا القول، وتَبْيينِ مَرامِهم مِن هذا الكلام.

فنحنُ نقولُ: لا يخلُو مِن أنْ يكونَ مُرادُهم مما ذُكِرَ أنّ مَبدَأَ العالَمِ مُضطَرٌّ في إيجادِه، بحَيثُ لا يَقدِرُ على تَرْكِهِ ولا يَصِحُّ منه ذلكَ[3]، أو يكونَ مُرادُهم منه أنْ يُقالَ: إنّه تعالى وإنْ كانَ فاعِلاً بالمَشيئةِ والاختيار، لا بالقَسْرِ[4] والاضطِرار،

---

(١) زيادة منّي للتوضيح، وليست في جميع النُّسَخ.

(٢) المبدأ عند الفلاسفة: السَّبَب، كما في «كشاف اصطلاحات الفنون» (٢/ ١٤٣١).
والمُصنِّفُ رحمه الله تعالى يُعبِّرُ في هذه المباحث عن الله تعالى بالواجب أو الفاعل أو القادر، دون السَّبَب والعِلّة؛ لِعَدَم جواز إطلاقِهما على الله تعالى عند المُتكلِّمين، إلا أنه هنا ناقلٌ لمذهب الحكماء، فأتى بتَعْبيرهم.

(٣) والمشهور بين أهل العلم: أن هذا المعنى هو مرادُ الفلاسفة من الإيجاب، وسيُصرِّح المُصنِّف بذلك -أعني: بأنه هو المشهور- في الصفحات القريبة الآتية.

(٤) في (ب): «بالكُرْه»، وهو قريب، وفي (ج): «بالكسر»، وهو خطأ، وكأنها رُسِمَت هكذا في (أ)، ثم كتب الناسخ فوق السِّين قافاً!

فإنّه[1] قادِرٌ على أنْ يَفعَلَ ويَصِحُّ منهُ تَرْكُ الفِعْلِ، إلّا أنه لا يَترُكُه البتّةَ[2]، ولا يَنفَكُّ عن ذاتِهِ الفِعْلُ؛ لا لاقتِضاءِ ذاتِهِ إيّاه ـ حتّى يَلزَمَ أنْ يكونَ مُضطَرّاً فيه اضطِرارَ النّارِ والشَّمْسِ في النُّورِ[3] والإحراق، والإضاءةِ والإشراق، على أصلِ القائلينَ بتأثيرِ الطبائعِ واستِنادِ الآثارِ إليها ـ بل لاقتِضاءِ الحِكْمةِ إيجادَه.

وعلى هذا المَعْنى، لا نَقْصَ في الإيجابِ ولا شَيْنَ، ولا يكونُ القولُ به كُفْراً، بخِلافِ المَعْنى الأوَّل[4]، فإنّه نُقْصانٌ بلا اشتِباهٍ، يجبُ تَنْزيهُ الله تعالى عنه، وإنّ القولَ به كُفرٌ باتِّفاقِ أهلِ الحالِ والعَقْل[5]، وإطباقِ أربابِ المِلَل.

والظاهِرُ أنّ مُرادَهم مِنَ الإيجابِ هو هذا المَعْنى الأخير، وإنْ كانَ المَشْهورُ فيما بينَ خُصَمائهم مِن فِرَقِ المُتكلِّمين، والمَسْطورُ في كُتُبِ أكثَرِ المُتأخِّرين: هو المَعْنى الأوَّل.

ويَشهَدُ لذلكَ أنّهم يَدَّعُونَ الكمالَ في الإيجابِ، ولا كمالَ فيه على المَعْنى الأوَّل[6]، ....

(١) في (أ) و(ب) و(ل): «وإنه»، والمُثبَت من (ج)، وهو الأوفقُ بالسِّياق.

(٢) وهذا المعنى هو ما يُرجِّح المُصنِّف أن يكون مُرادَ الفلاسفة من الإيجاب.

(٣) في (أ) و(ب) و(ج): «النوم»، وهو تصحيف.

(٤) وهو أن يكون مُضطَرّاً إلى إيجاد العالم، بحيثُ لا يقدر على تَرْكِه، ولا يصحُّ منه ذلك.

(٥) في نسخة على حاشية (ل): «أهل الحلّ والعقد».

(٦) لكن قيل حكايةً عن الفلاسفة أيضاً: «أن خَلْقَ العالم وإفاضة وجود الممكنات وكمالاتها جودٌ إحسان، فيجب أن يلزم ذاته تعالى، وكونه مختاراً يُفضي إلى جواز انفكاك الجود والإحسان عنه، وهذا نقصان فيه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً»، كما في «الذخيرة» للعلامة علاء الدين الطوسي (ص: ٣٨).

وليس مرادي من إيراد هذا الكلام تعيين المعنى الأول مراداً للفلاسفة من الإيجاب، بل مرادي بيان =

بـل الكمـالُ على المَعْنـى الثاني، كما لا يَخفى علـى مَنْ تأمَّلَ وأنصَـف، وبالتَّجنُّبِ عـنِ التَّعسُّـفِ اتَّصَف.

وعلى وَفْقِ ما ذكَرْنا صَرَّحَ الفاضِلُ المُحقِّقُ نَصِيرٌ الطُّوسيُّ[١]، حيثُ قال في «تَلْخيصِ المُحصَّل»: «واعلَمْ أنّ القادرَ هُو الذي يَصِحُّ أنْ يَصدُرَ عنه الفِعْلُ وأنْ لا يَصدُرَ، وهذه الصِّحّةُ هيَ القُدْرةُ، وإنّما يَترَجَّحُ أحدُ الطَّـرَفَينِ على الآخَرِ بانضيافِ وجودِ الإرادةِ أو عَدَمِها إلى القُدْرة.

والفَلاسِفةُ لا يُنكِرونَ ذلك، إنّما الخِلافُ في أنّ الفِعْلَ معَ اجتماعِ القُدْرةِ والإرادةِ هل يُمكِنُ مُقارَنةُ حُصولِهِ معَهما أو لا يُمكِنُ، بل إنّما يَحصُلُ بعدَ ذلك؟

والفَلاسِفةُ ذَهَبُوا إلى أنه يُمكِنُ، بل يجبُ حصولُه[٢] معَ اجتماعِهما، ولقولِهم بأزليّـةِ العِلمِ والقُدْرةِ وكَوْنِ الإرادةِ عِلْماً خاصّاً[٣] حَكَمُوا بِقِدَمِ العالَـم.

والمُتكلِّمونَ ذهَبُوا إلى أنه لا يُمكِنُ، بل يجبُ حُصولهُ بعدَ اجتماعِهما، لأنّ الدّاعيَ الذي هو إرادةٌ جازِمةٌ لا يَدْعو إلّا إلى المَعْدوم، والعِلْمُ به بَدِيهيٌّ، ولذلكَ قالُوا بوجوبِ الحدوث»[٤]. إلى هنا كلامُه.

= أن دعوة المُصنِّف تعيين المعنى الثاني مراداً لهم من جهة كونه كمالاً معارضةٌ بدعوى غيره تعيين المعنى الأول مراداً لهم من جهة كونه كمالاً أيضاً، فلا بدَّ من الرجوع إلى كلام الفلاسفة أنفهسم ودراسته باستفاضة للوقوف على مرادهم في ذلك.

(١) أبو جعفر محمَّد بن محمَّد بن الحسن (٥٩٧ ـ ٦٧٢)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في مسألة الجبر والقدر».

(٢) من قوله: «معهما أو لا يمكن» إلى هنا، سقط من (أ).

(٣) وهـو علمُـه تعالـى بوجه النظـام الأكمل، كما فـي «المواقـف» للإيجي (٣/ ١١٦)، أو (٨/ ٨١) بحاشـيتي السِّـيالكوتي وحسـن جلبي. وسـيأتي فـي هذه الرسـالة مزيدُ بيـانٍ له.

(٤) «تلخيص المُحصَّل» (ص: ٢٦٩ ـ ٢٧٠).

ولنا دليلٌ آخرُ على تَعْيينِ المَعْنى الثّاني للإرادة[١]، قاطِعٌ لِعِرْقِ الاشتِباه، وهو أنه:

لا شُبْهَةَ في أنّ المَعْلولَ الأوَّلَ[٢] مُمكِنُ العَدَم، وإلّا لكانَ واجِبَ الوجود، وهذا خُلْف.

ولا خِلافَ للفَلاسِفةِ في أنّ كُلَّ مُمكِنٍ مَقْدورٌ له تعالى، بِناءً على أنّ الإمكانَ مُصحِّحٌ للمَقْدوريّةِ عندَهم.

فثبَتَ بحُكْمِ هاتَيْنِ المُقدِّمتَيْن: أنّ عدَمَ المَعْلولِ الأوَّلِ مَقْدورٌ له تعالى، ولو كانَ اقتِضاؤُه تعالى وجودَ المَعْلولِ الأوّلِ اقتِضاءً ذاتياً، بحيثُ لا يُمكِنُ تخلُّفُه عنه؛ لَـمَا كانَ عَدَمُه مَقْدوراً له.

وإذا تَقرَّرَ هذا فاتَّضَحَ أنهم لا يقولونَ بالإيجابِ على المَعْنى المَشْهورِ المَذْكورِ في كُتُبِ المُخالِفين، بل يَقولونَ به على المَعْنى الآخَر.

لا يُقالُ: تَخلُّفُ المَعلُولَ عنِ العِلّةِ الكافيةِ في إيجادِهِ مُمتَنِعٌ، والامتِناعُ يأبى[٣] المَقْدوريّة.

لأنّـا نقولُ: ذاكَ إذا كانَ اقتِضاءُ العِلّةِ المَعلُولَ ذاتيّاً، وأمّا إذا كانَ إراديّاً،

---

(١) كذا في النُّسَخ الثلاث، ومعناه: على تعيين المعنى الثاني لمُرادهم من لفظ الإيجاب، أو نحو ذلك.

(٢) وهو العقلُ الأول عند الفلاسفة، وهم يَرونَ أنّ المبدأ الأول وحده ـ أي: من غير انضمام شرائطَ وآلاتٍ وأدوات، ومن غير ارتفاع مانعٍ إليه ـ علّةٌ تامّةٌ بسيطةٌ للمَعْلول الأول. وهذا المعلول الأول له ثلاثةُ اعتبارات، وهي: وجودُه في نفسِه، ووجوبُه بالغير، وإمكانُه لذاته. انظر: «الكُلّيّات» للكفوي (ص: ٦٢٣)، و«كشف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (٢/ ١١٩٥).

(٣) في (ج): «يتأبى»، وفي (أ): «يُنافي»، ولهما وَجْه صحيح أيضاً.

أي: لا يكـونُ الـذّاتُ مُقتَضِيـاً له مـا لم تَتَعلّـقْ صِفـةُ الإرادةِ، كالذي نحـنُ فيه، فلا امتِنـاعَ فـي التَّخلُّف.

فإنْ قُلتَ: لا يخلو مِن أنْ يقولوا بصِحّةِ التّـرْكِ منه تعالى أم لا.

وعلى الأوّل(١)، يَلزَمُهم ما لَزِمَ القائلينَ(٢) بأنه تعالى مُختارٌ لا مُوجِبٌ، فهم حينَئذٍ مَحجُوجونَ(٣) بالحجّةِ التي عَوَّلُوا عليها في إثباتِ مَطلَبِهم هذا، وذلكَ أنهم قالوا: إنّ المَبدَأ الأوّلَ لو كانَ فاعِلاً بالقُدْرةِ والاختيارِ دونَ الإيجابِ؛ فتَعَلُّقُ قُدْرتِهِ بأحَدِ مَقْدورَيْـهِ(٤) دونَ الآخرِ:

إنِ افتَقَرَ إلى مُرجِّحٍ(٥) نَنقُلُ الكلامَ إلى تأثيرِه في ذلكَ المُرجِّح بأنّ نِسْبَتَها(٦) إليه وإلى ضِدِّهِ على السَّواء، فيَفتَقِرُ إلى مُرجِّحٍ آخرَ، وهَلُمَّ جَرّاً، فيَلزَمُ التَّسلسُلُ في المُرجِّحات.

وإنْ لـم يَفتَقِـرْ لَـزِمَ استِغناءُ المُمكِـنِ عـن المُؤثِّـر، لأنّ نِسْـبةَ القُـدْرةِ إلـى الضِّدَّيْـنِ علـى السَّويّـة، وقـد تَعلّقَتْ بأحدِهمـا مِن غيرِ مُرجِّـح(٧)، وأنه يَسُـدُّ بابَ

---

(١) وهو أن يقولوا بصحة الترك منه تعالى.

(٢) في (أ): «ما ألزمهم القائلين»، وفي (ب): «ما ألزمهم قائلين»، وكلاهما خطأ.

(٣) في (أ) و(ب): «مُحجَّجُون»، وفي (ج): «محجوبون».

(٤) فـي (ج): «بآخـر مقدوريـه»، وفـي (أ): «بآخـر مقدوريـة»، وفـي (ب): «بآخـر مقدور بـه»، وكلها تصحيفات.

(٥) أي: خارجيّ.

(٦) أي: القدرة.

(٧) هذا غير مسلَّم، فالمتكلمون يرون أن القدرة وإن كانت نسبتها إلى الضدين على السوية، إلا أنها تتعلق على وَفْق الإرادة، ومن شأن الإرادة تعيين أحدهما بالوجود والآخر بالعدم مثلاً. لا يقال: الإرادة إلى الضدين على السوية أيضاً، لأننا نقول: أخصُّ معنى في الإرادة هو الترجيح، فلو لم تكن =

إثباتِ الصّانع؛ إذْ حينئذٍ يجوزُ أنْ يَترجَّحَ وجودُ المُمكِنِ مِن غيرِ مُرجِّحٍ[١].

وهذهِ الحُجّةُ تَنتهِضُ عليهم حينئذٍ، لأنّ مَدارَها على ثبوتِ صِحّةِ الفِعْلِ والتَّرْكِ منه تعالى.

وعلى الثّاني[٢]، يَتعيَّنُ أنْ يكونَ مُرادُهم مِنَ القولِ المَذْكورِ ما هو المَشْهور، لا ما ذكَرَه من الثّاني[٣]، ولا يَصِحُّ ما نقلَ عن «تَلْخيصِ المُحصَّل».

قلتُ: نختارُ أنهم يقولونَ بصِحّةِ التَّرْكِ منه تعالى، لكنْ لا في الواقِعِ وبحَسبِ[٤] نَفْسِ الأَمْر، لأنها مُخالِفةٌ للحِكْمة، وما يُخالِفُها يَمتَنِعُ صُدورُه عنه تعالى ووقوعُه في نَفسِ الأَمْر، بل نَظَراً إلى ذاتِهِ تعالى، على مَعْنى: أنه تعالى غيرُ عاجِزٍ عن التَّرْك، بل قادِرٌ عليه غيرُ مُضطَرٍّ في الفِعْل[٥]، ولا استِحالةَ في ذلكَ، بل لا بُعْدَ أيضاً.

ألا يُرى أنّ ما لم يَتِمَّ استِعدادُه[٦] لا يُمكِنُ أنْ يُوجَدَ ويَدخُلَ تحتَ قُدرتِهِ

= هي المرجِّحة بين الأضداد المتساوية لما صحَّ إطلاق الإرادة عليها. والمسألة مفصَّلة في مطوَّلات كتب الكلام.

(١) من قوله: «وأنه يسدُّ باب إثبات الصانع» إلى هنا، سقط من (ب).

(٢) وهو أن لا يقولوا بصحة الترك منه تعالى.

(٣) وهو أنه تعالى وإن كان فاعلًا بالمشيئة والاختيار، لا بالقَسْر والاضطرار، فإنه قادر على أن يفعل ويصح منه الترك، إلا أنه لا يتركه البتة؛ لاقتضاء الحكمة إياه. وقد تقدَّم ذِكرُه قبل صفحات.

(٤) في (أ): «فبحسب»، وفي (ج): «فيجب»، وكلاهما خطأ.

(٥) في (ب): «العقل»، وهو تصحيف.

(٦) الاستعداد: هو الذي يحصلُ للشيء بتَحقُّقِ بعض الأسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع، فالنُّطفةُ مثلاً: إنسانٌ بالقوّة، يعني: أنّ مِن شأنها أن يَحصُلَ فيها صورةُ الإنسان، فبحسب ارتفاع الموانع وحصول الشرائطِ يحصلُ فيها كيفيّةٌ مُهيِّئةٌ لتلك الصُّورة، فتلك الكيفيّةُ تُسمّى: استِعداداً، والقبولُ اللازمُ لها: إمكاناً استِعْدادياً وقوّةً أيضاً. كما في «كشاف اصطلاحات =

بالفِعْلِ؛ لا لأنه لا يَصِحُّ أن يَصدُرَ عنه أصلاً، حتّى يكونَ ذلكَ لِقُصورٍ وعَجْزٍ مِن جانِبِه، بل لأنه غيرُ قابلٍ للفِعْلِ وفَيْضِ الوجودِ بَعْدُ، فالنُّقصَانُ في جانبه.

ونَظِيرُ هذا القولِ في الابتِنَاءِ على صِحّةِ التَّـرْكِ نَظَراً إليه تعالى دُونَ الواقِعِ: قولُ أهلِ الحقِّ مِنّا ومنهم: إنّ المُمكِناتِ كلَّها داخِلةٌ تحتَ قُدْرتِهِ تعالى، على مَعْنى أنه ما مِن مُمكِنٍ مِن المُمكِناتِ إلّا وهو تعالى قادِرٌ على أنْ يُخرِجَه مِن العَدَمِ إلى الوجودِ، ومعَ ذلكَ لا يُمكِنُ أنْ يُخرِجَ كلَّها إلى الوجودِ بحيثُ لا يَبْقى شيءٌ منها في الفَقْرِ[1]، على ما تَقرَّرَ في مَوضِعِه، فالمُمكِناتُ كلُّها[2] يَصِحُّ أنْ تَصدُرَ عنه تعالى نَظَراً إلى قُدْرتِهِ، ولا يَصِحُّ نَظَراً إلى الواقِعِ ونَفْسِ الأَمْرِ؛ لِـمَا فيه مِنَ الاستِحالة[3].

= الفنون» للتهانوي (١/ ١٦٩).

والفرقُ بين الإمكان والاستعداد: أنّ الإمكان إما أن يُعتبَـرَ بالنِّسبة إلى ذات المُمكِن، فيُسمّى: الإمكان الذاتيّ، وإما أن يُعتبَـرَ بالنِّسبة إلى قُرْبه من الوقوع وبُعدِه، بحسب اجتماع كثرة شرائطه وقِلّتِها، وبحسب ارتفاع كثرة موانعِهِ وقِلّتِها، فيُسمّى: الاستعداد أو الإمكان الوقوعيّ. كما في «تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد» للشمس الأصفهاني (١/ ٢٨٢).

والأول أمر اعتباريٌّ عندهم، بخلاف الثاني فأمر وجوديّ، كما في «شرح المواقف» (١/ ٣٧٧)، أو (٤/ ٩ـ ١٠) بحاشيتَيه.

وانظر لمزيد من التفصيل فيه: «شرح المقاصد» للتفتازاني (٢/ ١٦ـ ١٧)، و«شرح المواقف» للشريف الجرجاني» (١/ ٣٧٧ـ ٣٨٠) أو (٤/ ٩ـ ١٦) بحاشيتَيه، و«المعجم الفلسفيّ» (١/ ٧٠).

(١) في (أ) و(ج): «في الفقه»، وهو تصحيف، وسقط من (ل).

(٢) في (أ): «فالممكنات لا كلها»، وفي (ج): «فالممكن لا كلّما»، وكلاهما خطأ، وفي (ل): «فالممكن كله»، وهو مستقيم.

(٣) أي: استحالة وجود ما لا يتناهى بالفِعْل، أي: اجتماع ما لا يتناهى في الوجود فِعْلًا.

يريد: أن وقوع جُمْلةِ الممكنات تحت الوجود الفِعْليّ مستحيل، فلا تكون مُتعلَّقاً لقدرة الله تعالى، لِـمَا تقرَّر في بحث القُدرة من أنها تتعلَّق بالجائز، لا بالواجب ولا بالمستحيل، فلا يُقال في =

[مطلب]

قالَ الإمامُ الرازيُّ في «المَطالِبِ العالية»: «قالَ أهلُ المِلَلِ والنِّحَل: المُؤَثِّرُ إمّا أنْ يُؤثِّـرَ معَ جوازِ أنْ لا يُؤثِّـرَ، وهُو القادرُ. أو يُؤثِّـرَ لا معَ جوازِ أنْ لا يُؤثِّـرَ، وهُو المُوجِب. فهذا التَّقسيمُ يَدُلُّ على أنّ كُلَّ مُؤثِّرٍ فهو إمّا قادِرٌ وإمّا مُوجِب. ثمَّ عندَ هذا قالوا: القادِرُ هو الذي يَصِحُّ أنْ يُؤثِّـرَ تارةً وأنْ لا يُؤثِّـرَ أُخرى بحَسبِ الدَّواعي المُختَلِفة. هذا مُلخَّصُ الكلامِ في الفَرْقِ بينَ القادِرِ والمُوجِب.

وقالتِ الفَلاسِفةُ: القولُ بإثباتِ مُؤثِّرٍ يكونُ تأثيرُه على سَبيلِ الصِّحّةِ مُشكِل»[1].

ثمَّ ذكَرَ في بيانِ وَجْهِ الإشكالِ حُجَجاً:

حاصِلُ الحُجّةِ الأُولى: هو أنّ لِكُلِّ شيءٍ يُفرَضُ مُؤثِّراً في أثَـرٍ: إمّا أنْ يكونَ كلُّ ما لا بُدَّ منه في كونِهِ مُؤثِّراً في ذلكَ الأثرِ حاضِراً، أو لا يكونَ مجموعُ تلكَ الأُمورِ حاضِراً.

فإنْ كانَ الأوَّلُ وَجَبَ تَرَتُّبُ الأثَـرِ عليه[2]، ضرورةَ أنّ المَعْلولَ يجبُ وجودُه عندَ حُضورِ جميعِ ما لا بُدَّ منه في وجودِه.

وإنْ كانَ الثّاني امتَنَعَ صُدورُ الأثَـرِ عنه، ضرورةَ أنّ انتِفاءَ كلِّ جُزْءٍ[3] مِن جُملةِ ما يَتَوقَّفُ عليه وجودُ المَعْلولِ عِلّةٌ مُستَقِلّةٌ لِعَدَمِه، فيجبُ عَدَمُه على تَقْديرِ عَدَمِ حُضورِ جميعِ ما لا بُدَّ منه في وجودِه. وإذا وَجَبَ عَدَمُه يَمتَنِعُ وجودُه.

= المستحيل لذاته: إنه مقدورٌ لله، ولا: غيرُ مقدور له، بل يُقال: ليس من شأنِ القدرة أن تَتَعلَّقَ به أصلاً. أما وقوعُ جملة الممكنات تحت الوجود على سبيل التَّعاقُب دون الاجتماع فأمرٌ جائزٌ لا استحالةَ فيه.

(١) «المطالب العالية» (٣/ ٧٧).

(٢) أي: على المُؤثِّر.

(٣) أي: بمُفرَدِه.

وإذا كانَ لا حالَ إلّا إحدى هاتَيْنِ الحالتَيْن، وثبَتَ أنّ الحاصِلَ في إحداهما هو الوجوبُ، والحاصِلَ في الأُخرى هو الامتِناعُ؛ ظهَرَ أنّ التأثيرَ على سَبيلِ الصِّحّةِ والجوازِ قولٌ لا يَقبَلُه العَقْل.

ثمَّ قالَ: «واعلَمْ أنّ المُتكلِّمينَ لهم في هذا المَقام قَوْلان[١]:

منهم مَنْ سَلَّمَ أنّ الرُّجْحانَ بدُونِ المُرجِّحِ مُحالٌ، إلّا أنهم زَعَمُوا أنّ عندَ حصولِ المُرجِّحِ يَصيرُ الفِعْلُ أَوْلى بالوُقوع، إلّا أنّ تلكَ الأَوْلَويّةَ لا تَنتَهي إلى حَدِّ الوجوب.

ومنهم مَنْ قالَ: الرُّجْحانُ بدونِ المُرجِّحِ في حقِّ القادرِ غيرُ مُمتَنِع. وضَرَبُوا لذلكَ أمثِلةً، منها المُخيَّرُ بينَ شُرْبِ القَدَحَيْن، ومنها المُخيَّرُ بينَ أَكْلِ الرَّغيفَيْن، ومنها الهارِبُ مِنَ السَّبُعِ إذا وَصَلَ إلى مَشعَبِ[٢] الطريقَيْن، فإنّه يختارُ أحدَهما دونَ الآخَرِ لا لِمُرجِّح.

قالُوا: ولا بُدَّ هاهنا مِنَ الاعتِرافِ بإمكانِ أنْ يَصدُرَ عنِ القادرِ أحَدُ مَقدورَيْهِ دونَ الآخرِ لا لِمُرجِّح؛ إذْ لو قَضَاهُ[٣] على انضِمام المُرجِّح إليه، وقد ثبَتَ أنّ عندَ انضِمام المُرجِّح إليه يَصِيرُ واجِبَ الوقوع، فحينَئِذٍ يَلزَمُ أنْ لا يَبْقى

---

(١) في (ج): «في هذا المقال قولا»، وهو خطأ.

(٢) في (أ) و(ب) و(ج): «شِعْب»، والمُثبَت من (ل).

يُقال: انشعب الطريق، أي: افترق، وانشعَبَت أغصان الشجرة، أي: تفرَّعت عن أصلها وتفرَّقت، وكلُّ مَسلَكٍ وطريق: مَشعَب، كما في «المصباح المنير» (شعب). وعليه، فالمُراد هنا: مُفتَرَقُ الطريقَيْن.

(٣) كذا في النُّسخ الثلاث، وفي «المطالب العالية»: «وقفنا به»، وكلاهما مُحتَمَل.

فَرْقٌ بينَ المُوجِبِ والقادِرِ، لكنَّ العِلْمَ بهذا الفَرْقِ ضروريٌّ، فوَجَبَ الاعترافُ بأنّ القادِرَ يُمكِنُه ترجيحُ أحَدِ مَقدورَيْهِ على الآخَرِ مِن غيرِ مُرجِّح»[1]. إلى هنا كلامُه.

فقد تَلَخَّصَ لنا مِن هذا التَّفصيلِ أمران:

أحدُهما: أنّ الإيجابَ المُنافي للقُدْرةِ لا يَلزَمُ أنْ يكونَ ناشِئاً عن ذاتِ الفاعِلِ مُستَنِداً إليه وحدَه. وهذا يَشهَدُ لِمَا قدَّمْناهُ مِن أنّ الإيجابَ الذي أثبتَه الحكماءُ في المَبدَإِ الأوَّلِ استِنادُه إلى الحِكمة، لا[2] إلى ذاتِهِ تعالى.

وثانيهما: أنّ قولَهم[3] بأنه مُوجِبٌ قادِرٌ لا مُختارٌ؛ لا لأنه واجِبٌ بالذّاتِ كما هو الظاهِرُ مِن تَقريرِ القوم[4]، بل لأنه فاعِلٌ، وحَقُّ كلِّ فاعِلٍ أنْ يكونَ كذلكَ، واجِباً كانَ ذلكَ الفاعِلُ أو مُمكِناً.

[مطلب]

وقالَ المُحقِّقُ الطُّوسيُّ في «شَرْحِهِ للإشارات»: «وأمّا الفَلاسِفةُ فلم يَذهَبُوا إلى أنه ليسَ بقادرٍ مختارٍ، بل ذهَبُوا إلى أنّ قُدْرتَه واختيارَه لا يُوجِبانِ كَثْرةً في ذاتِه، وأنّ فاعِليّتَه ليسَتْ كفاعِليّةِ المُختارِينَ مِن الحيَواناتِ، ولا كفاعِليّةِ المَجبورِينَ مِن ذَوِي الطبائعِ الجِسْمانيّة»[5].

---

(١) «المطالب العالية» (٣/ ٧٩).

(٢) سقط من (ج): «لا».

(٣) أي: قول الفلاسفة.

(٤) أي: تقرير أكثر المتكلّمين.

(٥) «شرح الإشارات» للنَّصير الطوسيّ (٣/ ٩٨).

يَعْني: أنّ قُدْرتَه ليسَتْ صِفةً مُصحِّحةً لِفِعْلِه وتَرْكِه، وأنّ إرادتَه ليسَتْ صِفةً مُخصِّصةً لأحَدِ مَقدورَيْهِ على الآخَرِ بالوقوع، بل كُلٌّ منهما عَيْنُ ذاتِه، على مَعْنى: أنّ ذاتَه مِن حيثُ إنها مُؤثِّرةٌ على وَفْقِ مَشيئتِهِ في المُمكِناتِ قُدْرةٌ، ومِن حيثُ إنها مُرجِّحةٌ لأحَدِ المَقدُورَيْنِ المُتساوِيَيْنِ على الآخَرِ اختيار.

ومَنْ زعَمَ[1] «أنّ مُرادَهُ[2] أنْ يُقالَ: إنّه تعالى قادِرٌ مُختارٌ، لكِنْ لا بمَعْنى صِحّةِ الفِعْلِ والتَّرْكِ على ما يقولُ بِهِ المِلِّيُّونَ، بل بمَعْنى: إنْ شاءَ فَعَلَ وإنْ شاءَ لم يَفعَل. وهذا المَعْنى مُتَّفقٌ عليه بينَ الفَريقَيْنِ، إلّا أنّ الحكماءَ ذهَبُوا إلى أنّ مشيئةَ الفِعْلِ لازِمةٌ لِذاتِهِ تعالى، فيَستَحيلُ الانفِكاكُ بينَهما.

---

(١) في (أ) و(ب) و(ج): «ومن صاحب التهافت زعم»، وكنتُ قدَّرتُ ضبطَه: «ومَنْ صاحَبَ التهافتَ زعم»، تعريضاً بصاحب كتاب «التهافت» أنه صاحَبَ التهافُتَ في أقواله فزعم...»، لكن يُشكِلُ عليه قوله في ختام الفقرة: «فقد فسَّر كلام الفاضل بغير معناه»، وفي (ل): «وصاحب التهافت زعم»، ويُشكِلُ عليه ما أشكل على الأول.

والذي أراه أنّ صواب العبارة: «ومن زعم... فقد فسَّر كلام الفاضل بغير معناه»، والمُصنِّف كثيرُ التعبير بمثل هذا الأسلوب، وأنّ عبارة «صاحب التهافت» كانت مكتوبة بين السطرين أو على الحاشية في النسخة الأصلية، تعييناً لهذا الزاعم مَنْ هو، ثم أدخَلَها بعضُ النُّسّاخ في صلب الكتاب، والله أعلم.

وصاحبُ «التهافت»: هو القاضي مصطفى بن يوسف البروسويّ المعروف بخواجَهْ زادَهْ (ت ٨٩٣)، اتَّصَل بالسلطان محمَّد الفاتح فجعله مُعلِّماً له، وصَنَّفَ بطلبه «تهافت الفلاسفة» في المُحاكَمة بين الغزالي والفلاسفة، وقد تقدَّم مزيدُ تعريف به في التعليق على «رسالة في زيادة الوجود».

ومما يَجدُرُ التنبيه عليه هنا: أنّ للمُصنِّف «حاشيةً» على «التهافت» لخواجه زادَهْ، كما في «كشف الظنون» (١/ ٥١٣)، وقد أحال عليها في «رسالته في حشر الأجساد».

(٢) أي: مراد النَّصير الطوسيّ.

فمُقدَّمُ الشَّرْطيّـةِ الأُولى(١) واجِبٌ صِدْقُه، ومُقدَّمُ الشَّرْطيّـةِ الثّانيةِ(٢) مُمتَنِعٌ صِدْقُه، وكِلْتا الشَّرْطيّتَيْنِ صادِقتانِ في حقِّ الباري تعالى، لأنّ صِدْقَ الشَّرْطيّـةِ لا يَقتَضي صِدْقَ الطَّرَفَيْنِ ولا صِدْقَ أحدِهما»(٣)، فقدْ فسَّر(٤) كلامَ ذلكَ الفاضِلِ بغيرِ مَعْناه، ونَزَّلَ مَرامَه على غيرِ مَرْضاه(٥).

ثمَّ إنّه أخطأ(٦) في زَعْمِهِ قيامَ الخِلافِ بينَ الفريقَيْنِ في ثبوتِ القُدْرةِ ـ بمَعْنى: صِحّةِ الفِعْلِ والتَّـرْكِ ـ لله تعالى؛ لِـمَا عرَفْتَ فيما تَقدَّمَ أنّ الفَلاسِفةَ لا يُخالِفونَ المُتكلِّمينَ فيه.

ثمَّ إنّ ما ذكَرَه(٧) نَفْياً وإثباتاً مَعْنى القادرِ وحدَه عندَ الطائفتَيْن، لا مَعْنى مجموع القادرِ المُختار، كما تَوهَّمَ ذلكَ الزاعِمُ(٨)، وقد سَبَقَه إلى هذا الوَهَمِ الفاضِلُ الشريفُ(٩)، حيثُ قالَ في بَحْثِ حدوثِ الأجسام من «الحواشي» التي عَلَّقَها على

---

(١) وهو مشيئةُ القادر الفِعْل، لأنّ الشرطية الأولى هي: إن شاء فَعَلَ، وتقديرُها: إن شاء القادرُ الفِعْلَ فَعَلَ، ومُقدَّمُها: شاء القادر الفِعْل، وتاليها: فَعَلَ.

(٢) وهو مشيئةُ القادر التَّرْك.

(٣) «تهافت الفلاسفة» لخواجَهْ زادَهْ (١/ ٩) على حاشية «تهافت الفلاسفة» للغزالي.

(٤) في جميع النُّسَخ: «فقد مر»، ولم يظهر لي وجهُه، وقدَّرتُ صوابَه بما أثبتُّ، والله أعلم.

(٥) في (ب): «مبناه»، وفي (ج) و(ل): «معناه».

(٦) أي: خواجَهْ زادَهْ.

(٧) أي: النَّصير الطوسي.

(٨) يعني: خواجَهْ زادَهْ.

(٩) أبو الحسن عليّ بن محمَّد الجرجانيّ الحنفيّ (٧٤٠ ـ ٨١٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تقرير أن القرآن العظيم كلام الله القديم».

«شرح التَّجْريد»(١): «إنّ الاختيارَ ـ بمَعْنى: كونِهِ بحيثُ إنْ شاءَ فَعَلَ، وإنْ لم يَشَأْ لم يَفعَلْ ـ ثابتٌ له تعالى»(٢)، فإنّه صَريحٌ في عَدَمِ الفَرْقِ بينَ القُدْرةِ والاختيار، لأنّ ما ذكَرَه مَعْنى القُدرة.

وأنتَ بعدَما عرَفْتَ مُرادَ الفَلاسِفةِ مِنَ الإيجاب، ووَقَفْتَ على عَدَمِ خِلافِهم في القُدْرةِ بمَعْنى الصِّحَةِ والتَّرْك، فقد تَحقَّقْتَ أنّ الزاعِمَ المذكورَ(٣) لم يُصِبْ في قولِهِ: «ذهَبَ أربابُ المِلَلِ والشرائعِ مِن أهلِ الإسلامِ وغيرِهم إلى أنه تعالى قادرٌ مختارٌ، على معنى: أنه يَصِحُّ منهُ إيجادُ العالَـمِ وتَرْكُه، وليسَ شيءٌ منهما لازِماً لِذاتِه، بحيثُ يَستَحيلُ انفِكاكُه عنه، وتَرجُّحُ الفِعْلِ إنّما هو بإرادتِه.

وخالَفتِ الفَلاسِفةُ في ذلكَ وقالوا: إنّه تعالى مُوجِبٌ بالذّات، لا بمَعْنى: أنّ فاعِليّتَه كفاعِليّةِ المَجبُورينَ مِن ذَوِي الطبائعِ الجِسْمانيّةِ كإحراقِ النّارِ وإشراقِ الشَّمْسِ، بل على مَعْنى: أنه تعالى تامٌّ في فاعِليّتِه، فيجبُ منه ما تَمَّ استِعدادُه للوجود، مِن غيرِ انبِعاثِ قَصْدٍ وطَلَب، معَ عِلمِهِ بمَعْلولِهِ وصُدورِهِ عنه، فهو الجوادُ الحقّ، والفيَّاضُ المُطلَق.

ومـا يُتَوهَّـمُ(٤) مِن أنـه «لا خِلافَ بيـنَ المُتكلِّمينَ والفَلاسِـفةِ في كونِـهِ تعالى

---

(١) للعلامة شمس الدين الأصفهاني (ت٧٤٩)، المُسمّى بـ «تسديد القواعد ـ أو تشييد القواعد ـ في شرح تجريد العقائد» والمعروف بـ «الشرح القديم للتجريد».

(٢) «حاشية الشريف الجرجانيّ» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، لوحة (٢١٣/ ب).

(٣) يعني: خواجَهْ زادَهْ.

(٤) المُتوهِّمُ هو النَّصيرُ الطوسيّ، والكلام ما زال لخواجَهْ زادَهْ، وما وضعتُه بين علامات التنصيص في الأسطر الخمسة التالية هو كلامُ الطوسيّ، إلا أنه منقولٌ عنه بتصرُّف، وهو في كتابه «تلخيص المُحصَّل» (ص: ٢٦٩ ـ ٢٧٠)، وقد تقدَّم نقلُه بلفظه قبل صفحات.

قادِراً مختاراً، فإنّ الكُلَّ مُتّفقونَ عليه، بلِ الخِلافَ في أنّ الفِعْلَ هل يُجامِعُ القُدْرَةَ والإرادةَ أو لا؟

فذهَبَ الفَلاسِفةُ إلى أنّ الفِعْلَ يجبُ مُقارنتُه للقُدْرةِ والإرادة؛ لامتِناعِ تَخلُّفِ المَعْلُولِ عنِ العِلّةِ التامّة.

وذهَبَ المُتكلِّمونَ إلى أنه يجبُ تأخُّرُ الفِعْلِ عنها؛ لوجوبِ عَدَمِ الفِعْلِ حالما يُقصَدُ إليه، وإلّا يَلزَمُ طَلَبُ حصولِ الحاصِل» ليسَ بشيء[1]، بلِ الخِلافُ ثابتٌ بينَنا وبينَهم في القُدْرةِ بمَعْنى صِحّةِ الفِعْلِ والتَّـرْك.

فإنهم يَقولونَ: إنّ تمثُّلَ نِظام جميع الموجوداتِ مِنَ الأزلِ إلى الأبدِ في عِلمِهِ تعالى، معَ الأوقاتِ المُترتِّبةِ الغَيْرِ المُتناهية، التي يجبُ ويَليقُ أنْ يَقَعَ كلُّ موجودٍ منها في واحِدٍ مِن تلكَ الأوقاتِ: لازِمٌ[2] لِذاتِه، لا يُتَصوَّرُ تَخلُّفُه، ويَقتَضي إفاضةَ ذلكَ النِّظام على ذلكَ الترتيبِ والتَّفْصيل، بحيثُ لا يجوزُ عَدَمُ إفاضتِهِ أصلاً، وهذا التَّمْثيلُ يُسَمُّونَه: عِنايةً أزليّةً، وبَعضُهم يُسمِّيه: إرادة.

ونحنُ نقولُ بصِحّةِ التَّـرْكِ وعَدَمِ لُزومِ الإفاضةِ والصُّدور، بل نقولُ: لُزومُ الصُّدُورِ ـ بحيثُ لا يَصِحُّ منه تَرْكُه[3] ـ نَقْصٌ لا يَليقُ بجَنابِ كِبْريائِه»[4].

والعَجَبُ أنه صَنّفَ كِتاباً في «تَهافُتِ الفَلاسِفة»، وصَدَّرَه بهذه المسألة، وخاضَ فيها قبلَ تحقيقِ مَقالَتِهم فيها، وأعجَبُ منه أنه يُقرِّرُ مُرادَ الفاضِلِ الطُّوسيِّ

---

(١) قوله: «ليس بشيء» هو خبر «ما» في قوله قبل سطرين: «وما يُتَوهَّم» قبل بضعة أسطر.

(٢) قوله: «لازم» هو خبر «إنّ» في قوله قبل سطرين: «إنّ تمثُّل جميع الموجودات».

(٣) في (ل): «تَرْك»، وله وجه صحيح أيضاً.

(٤) «تهافت الفلاسفة» لخواجَهْ زادَهْ (١/ ٨ ـ ٩) على حاشية «تهافت الفلاسفة» للغزالي.

على خِلافِ ما صَرَّحَ به نفسُه في «شرحِهِ للإشارات» وفي[1] «تَلْخيصِهِ المُحصَّل».

ثمَّ إنّ كلامَه المَنقُولَ آنِفاً مُحتَوٍ على وجوهٍ مِنَ الخلل:

منها: أنّ الظاهرَ منه[2] أنْ لا يكونَ خِلافٌ بينَ أربابِ الشرائع والمِلَلِ مِن أهلِ الإسلامِ وغيرِهم في هذا المَطلَب، بل يكونَ الكُلُّ مُتَّفِقِينَ فيه على مُخالَفةِ الفَلاسِفة.

وقد نبَّهتُ فيما تَقدَّمَ على أنّ الصُّوفيّةَ المُتشرِّعينَ[3] معَ الفَلاسِفةِ في هذا المَطلَب.

وقُدْوتُه في هذا الوَهَمِ الفاضِلُ الشريفُ، فإنّه قالَ في «شرحِهِ للمَواقِف»: «وإلى هذا ـ أي: إلى أنه تعالى قادرٌ، أي: يَصِحُّ منهُ إيجادُ العالَمِ وتَرْكُه، فليسَ شيءٌ منهما لازِماً لِذاتِه، بحيثُ يَستَحيلُ انفِكاكُه عنه ـ ذهَبَ المِلِّيُّونَ كلُّهم»[4].

ومنها: أنّ مَعْنى إيجابِ شيءٍ شيئاً آخرَ: هو اقتِضاؤُه إيّاه على وَجْهٍ لا يُمكِنُ تخلُّفُ الثاني عن الأوَّل، كاقتِضاءِ الشَّمْسِ للإشراق، واقتِضاءِ النّارِ للإحراق، على رأيِ الفَلاسِفة، وهم ـ على ما زعَمَه ذلكَ الزّاعِمُ ـ لـمّا ذهَبُوا إلى إثباتِ الإيجابِ بالمَعْنى المَذْكورِ في مَبدَأِ العالَمِ[5] لَزِمَهم القولُ بأنّ فاعِليّتَه كفاعِليّةِ المُضطَرِّينَ مِن ذَوِي الطبائع الجِسْمانيّة فيما تَرجِعُ إليه الفاعِليّةُ

---

(١) في (أ) و(ب) و(ج): «في» دون واو، ولا يستقيم.

(٢) هنا تبدأ اللوحة (٢٩٨) من (ج)، وهي مفقودة، ولذا سأقتصر على ذِكرِ فروق النُّسَخ الثلاث، وسأُنبِّه على نهايتها في موضعها.

(٣) ولفظُه فيما سبق: «من الصُّوفية المُتشرِّعين مَنْ وافق الفلاسفة...»، وهو أجوَدُ ممّا هنا.

(٤) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (٣/ ٧٩)، أو (٨/ ٤٩) بحاشيتَيْه.

(٥) أي صانع العالم، وهو الله تعالى، والمُصنِّف يُقرِّر رأيَ الفلاسفة ـ على ما قاله خواجَة زادَه ـ فيُعبِّر بتعبيرهم.

مِـن مَعْنـى التأثيرِ والإيجـابِ، وإنْ فارَقَهـا[1] مِن حيثُ إنّ فاعِليَّــتَه مُقارِنةٌ للشُّـعورِ [و] العِلم[2] دونَ فاعِليَّــتِها.

ولا تأثيرَ لهذا في الفَرْقِ بينَ الإيجابَيْنِ، فلا وَجْهَ لِقولِهِ: «وقالوا: إنّه تعالى مُوجِبٌ بالذّات، لا بمَعْنى أنّ فاعِليَّتَه كفاعِليّـةِ المَجْبورين».

ومنها: أنه يَرِدُ على قولِهِ: «بل على مَعْنى: أنهُ تامٌّ في فاعِليَّتِهِ» إلخ[3]: أنّ الإيجابَ بهذا المَعْنى لا يُنكِرُه أهلُ الحقّ، على ما ذكَرَه الفاضِلُ الشَّريفُ في «الحواشي التَّجْريديّة»[4]، حيثُ قالَ: «إنّ القولَ بتَوقُّفِ العُلوم على تَحقُّقِ الاستِعدادِ لا يُنافي القولَ بالفاعلِ المُختارِ؛ لجوازِ أنْ يكونَ التَّوقُّفُ عاديّاً، وعلى تَقْديرِ كونِهِ حقيقيّاً جازَ أنْ لا يكونَ مُفضياً إلى وجوبِ الفَيْض، بل إلى تَرجُّحِه، وعلى تَقْديرِ إفضائِهِ إليه جازَ أنْ يكونَ الاستِعدادُ المُفضي إلى وُجوبِ الفَيْضِ مُستَنِداً إلى اختيارِه، وبذلكَ يَندَفِعُ ما قيلَ: إنّ المَباحِثَ المَذْكورةَ هاهنا إنّما تَتَمشّى على قاعِدةِ الإيجابِ دونَ قاعِدةِ الاختيار»[5]. إلى هنا كلامُهُ[6].

---

(١) أي: فارَقَ صانعُ العالم سبحانه وتعالى ذوي الطبائع الجسمانية... إلخ.

(٢) الواو زيادة منّي يقتضيها السِّياق، ولم ترد في النُّسَخ الثلاث.

(٣) في النسخ الثلاث: «أي»، ولا تستقيم العبارةُ بها، لأنّ جملة «أنّ الإيجاب بهذا المعنى لا يُنكِرُه أهل الحق» هي فاعلُ «يَرِدُ»، فهي إشكالٌ واردٌ على العبارة، وليست تفسيراً لها. وقدَّرْتُ أن تكون «أي» تصحيفاً عن «إلخ»، والله أعلم.

(٤) في (ب): «حواشي التجريد»، والأمر فيه قريب، والمُراد: «حاشية» الشريف على «شرح التجريد» للشمس الأصفهاني.

(٥) «حاشية الشريف الرجانيّ» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٢٧٠/ أ).

(٦) هنا تنتهي اللوحة (٢٩٨) المفقودة من (ج)، وعادت المقابلة على النُّسخ الأربع.

ومنها: أنّ مُوجِبَ قولِهِ: «معَ الأوقاتِ المُترتِّبةِ الغَيْرِ المُتناهية» هو أنْ يكونَ كلُّ موجودٍ مُمكِنٍ ـ مادّيّاً كانَ أو مُجرَّداً ـ زمانيّاً واقِعاً فيه أو في طَـرَفِـهِ[1].

وليـس كذلـكَ، فـإنّ مِنَ المَوْجـوداتِ المُمكِنـةِ ما لا تَعلُّـقَ له بالزَّمـانِ أصلاً، كالعُقـولِ المُجرَّدةِ علـى أصلِهم[2].

ومنها: العُدولُ عنِ العِبارةِ الصَّحيحةِ في قولِهِ: «بلِ الخِلافُ في أنّ الفِعْلَ هل يُجامِعُ القُدْرةَ والإرادةَ أو لا؟».

فإنّ الصَّوابَ أنْ يُقالَ: هل يجبُ مُقارَنتُه للقُدْرةِ والإرادة؟ إذْ لا خِلافَ في جوازِ مُجامَعةِ الفِعْلِ للقُدْرةِ والإرادةِ، إنّما الخِلافُ في وجوبِ تلكَ المُجامَعة.

ومنها: ما في تَعْليلِهِ القائلِ: «لامتِناعُ تخلُّفُ المَعلُول» مِنَ القُصور؛ إذْ لم يَثْبُتْ بعدُ أنّ تَعلُّقَ الإرادةِ بالمَعلولِ جُزءٌ أخيرٌ مِنَ العِلّةِ التامّة.

فالوَجْهُ أنْ يُقالَ في التَّعْليل: لامتِناعِ تَخلُّفِ مُرادِ الله تعالى عن تَعلُّقِ إرادتِهِ؛ لاستِلزامِهِ العَجْز.

ومنها: أنه استَدَلَّ بقولِهِ: «فإنهم يقولونَ: إنّ تَـمثُّـلَ نِظامِ جميعِ الموجودات... إلخ»، على أنهم لا يقولونَ بالقُدْرةِ بمَعْنى صِحّةِ الفِعْلِ والتَّـرْك.

ومَبْنـى ذلـكَ الاسـتِدلالِ علـى أنْ يكـونَ ذاتُه تعالـى عندَهـم مُقتَضِيـاً للتَّمثُّلِ المَذْكـور، وأنْ يكـونَ ذلـكَ التَّمثُّـلُ مُقتَضِيـاً لإفاضـةِ هـذا النِّظـام، [فإفاضـة هـذا

---

(١) في (ب): «طرفيه».

(٢) أي: على أصل الفلاسفة.

والتجرُّد عندهم: هو كونُ الشيء بحيثُ لا يكونُ مادّةً ولا مُقارِناً للمادّةِ مقارنةَ الصُّوَرِ والأعراض. كما في «تسديد القواعد شرح تجريد العقائد» للشمس الأصفهاني (٢/ ٨٢٦).

النظام][1] مُقتَضى الذّاتِ بالواسِطةِ المُستَنِدةِ إليه، فلا يَصِحُّ انفِكاكُه عنه لاقتِضائِه، كما لا يَصِحُّ انفِكاكُ الإحراقِ[2] عن النار؛ لاقتِضائِها إيّاهُ بواسِطةِ اقتِضاءِ التّسْخينِ اقتِضاءً تامّاً[3].

ولا صِحّةَ لذلكَ المَبْنى[4]، لأنهم لا يقولونَ بكَوْنِ التَّمثُّلِ المَذكورِ المُسمّى بالعِنايةِ الأزليّةِ مُوجِباً لِفَيَضانِ المُتمثِّلِ[5] عنه تعالى إيجاباً تامّاً، بل يقولونَ: إنّه يُرجِّحُ اقتِضاءَه تعالى إيّاهُ على عَدَمِ اقتِضائِه، فهو بمَنزِلةِ الدّاعي في الفاعِلِ بالاختيارِ هاهنا.

وقد أفصَحَ عن هذا المَعْنى صاحِبُ «المَواقِفِ»، حيثُ قالَ في مَقصِدِ أنه تعالى مُريد: «قالَ الحكماءُ: إرادتُه نَفْسُ عِلمِهِ بوَجْهِ النِّظامِ الأكمَلِ، ويُسَمُّونَه عِنايةً»[6].

بلِ الظاهِرُ مِن سِياقِ كلامِهم: أنهم يَجعَلُونَ التَّمثُّلَ المَذكورَ مُرجِّحاً لِصُدورِ العالَمِ بهذا الوَجْهِ المَخْصوصِ على سائرِ الوجوهِ المُمكِنةِ، قالَ الكاتِبيُّ[7]

---

(١) ما بين حاصرتَيْن زيادةٌ منّي لإصلاح العبارة، ولم تَرِدْ في جميع النُّسَخ، والله أعلم.

(٢) زاد بعده في جميع النُّسَخ: «إياه اقتضاءً تاماً»، ولم يظهر لي وجهُه، بل إثباتُه يُفسِدُ المعنى، والله أعلم.

(٣) من قوله: «عن النار لاقتضائها» إلى هنا، سقط من (ب).

(٤) زاد بعده في جميع النُّسَخ: «لأن موجبه أن يكون»، ولا معنى له في هذا السِّياق! والله أعلم.

(٥) في (ج): «التمثيل»، وفي (ب) و(ل): «التمثّل»، وكلاهما خطأ.

(٦) «المواقف» للإيجي (٣/ ١١٦) بشرح الجرجاني، أو (٨/ ٨١) بحاشيتَيْه.

(٧) أبو الحسن عليُّ بنُ محمد الكاتبيّ (٦٠٠ ـ ٦٧٥)، وقد تقدَّم التعريف به في التعليق على «رسالة في تحقيق الوجود الذِّهنيّ».

في «شرحِهِ للمُلخَّص»[1]: «اختلَفُوا في مَعْنى عِنايةِ الله تعالى، فذهَبَت الفَلاسِفةُ إلى أنها عِبارةٌ عن عِلمِهِ تعالى بأنه كيفَ يَنبَغي أنْ يكونَ نِظامُ الوجودِ، حتّى يكونَ واقِعاً على الوَجْهِ الأكمَلِ الأنفَع، وعِلمُه بهذا المَعْنى سَبَبٌ لِفَيَضانِ العالَمِ على ذلكَ النِّظامِ عن الله تعالى، فإذن هذا العِلْمُ هو العِنايةُ»[2]. انتهى كلامُه.

ولا يَذهَبُ عليكَ أنه لو لم يُمكِنْ أنْ يَصدُرَ العالَمُ عنه تعالى على وَجْهٍ آخرَ لم يَحتَجْ إلى بَيانِ مُرجِّحٍ لِصُدورِهِ على هذا الوَجْه، وهذا كالنَّصِّ منهم بأنه تعالى قادِرٌ على إيجادِ العالَمِ على كلٍّ مِنَ الوُجوهِ المُمكِنةِ بدلاً[3] عَنِ الآخر.

---

(١) واسمه «المُنصَّص في شرح المُلخَّص»، شرح فيه «المُلخَّص» في الحكمة والمنطق للإمام فخر الدين الرازي.

(٢) وقال ابنُ سينا في «الإشارات والتنبيهات» (٢/ ٤٤٠) بشرح الإمام الرازي، أو (٣/ ١٧٠) بشرح النَّصير الطوسيّ: «إنّ تمثُّل النظام الكُلِّيّ في العِلم السابق، مع وقته الواجب اللائق، يفيضُ منه ذلك النظامُ على ترتيبه في تفاصيله معقولاً فيضانُه، وذلك هو العناية»، وانظر منه أيضاً (٢/ ٥٤٧) بشرح الرازي، أو (٣/ ٣٤٥) بشرح الطوسي.

وقال في «الشفاء» (ص: ٤١٥): «العناية: هي كونُ الأول عالِماً لذاتِهِ بما عليه الوجودُ في نظام الخير، وعلّةً لذاتِهِ للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النَّحْوِ المذكور، فيَعقِلُ نظامَ الخير على الوَجْهِ الأبلغ في الإمكان، فيَفيضُ عنه ما يَعقِلُه نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يَعقِلُه فَيَضاناً على أتمِّ تأديةٍ إلى النظام بحسب الإمكان»، ونحوُه في «النجاة» له (ص: ٣٢٠).

وقال الإمام التفتازاني في «شرح المقاصد» (٣/ ١٨٥): «وهو لا يُوجِبُ العِلمَ بالجزئيّ من حيثُ هو جُزئيّ، ولا الفِعْلَ بالقَصْدِ والاختيار».

(٣) في (أ) و(ب): «الممكنة به لا»، وهو تصحيف.

[مطلب]

وفي «الحواشي» الشريفةِ الشَّريفيّةِ المُعلَّقةِ على «شرح المَطالِع»(١): «ومِن تلكَ الجُمْلةِ قولُهم: إنّ جميعَ المُمكِناتِ -مِن حيثُ هيَ- بأسْرِها قابِلةٌ للوجود، وكمالاتُها على أنحاءٍ مُختَلِفةٍ ووجوهٍ شتّى، إلّا أنّ بعضَ تلكَ الوجوهِ أبلَغُ نِظاماً وأحسَنُ انتِظاماً للكُلِّ مِن حيثُ إنه كلٌّ، فهيَ -مِن حيثُ قَبولُها لذلكَ الوَجْهِ الأكمَلِ- أشدُّ مُناسَبةً للمَبدَأِ الكامِلِ مِن جميع الجِهات، فاستَحقَّتْ أنْ يَفيضَ عليها ذلكَ الوَجْهُ الأبلَغُ الأحسَنُ، أعني: النِّظامَ المُشاهَدَ الواقِعَ فيها»(٢).

ولنا فيه بَحْثٌ، وهو مَبْنى هذا الكلام، وهو أنّ مجموعَ المُمكِناتِ الداخِلةِ تحتَ الوجودِ يُمكِنُ أنْ يَدخُلَ في الوجودِ(٣) على أنحاءٍ شتّى ووجوهٍ مُختَلِفة، في مَحَلِّ المَنْع، وذلكَ أنّ الثّابتَ إمكانُ دخولِ كلٍّ منها تحتَ الوجودِ(٤) في الجُملةِ، ولا يَلزَمُ منه إمكانُ دخولِ الكلِّ تحتَ الوجودِ على وجوهٍ شتّى، فإنّ العَقْلَ لا يَنقَبِضُ عنِ احتمالِ أنْ يكونَ المُمكِنَ دخولُ الكلِّ تحتَ الوجودِ بوَجْهٍ مُعيَّن، وتكونَ سائرُ الوجوهِ غيرَ مُمكِنة؛ لوجودِ المانعِ فيها.

ألا يُرى أنّ دخولَ مجموعِ العِلّةِ والمَعْلولِ تحتَ الوجودِ لا يُمكِنُ إلّا بنَحْوٍ واحِد، وهو أنْ تكونَ تلكَ العِلّةُ مُتقدِّمةً عليه غيرَ مُقتَرِنةٍ بما يُضادُّه في الوجود،

(١) يعني: «حاشية الشريف الجرجاني» (ت ٨١٦هـ) على «شرح المطالع» للقُطْب الرازيّ التَّحْتانيّ (ت ٧٦٦هـ)، وهو «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار»، و«مطالع الأنوار» متن في علم المنطق للسِّراج الأرمويّ (ت ٦٨٢هـ).

(٢) «الحاشية الكبرى على شرح المطالع» للشريف الجرجاني (ص: ١٤).

(٣) في (ب): «الوجوه».

(٤) زاد هنا في (ب): «لا يمكن إلا».

وسائرُ الأنحاءِ المُتصوَّرة ـ كدُخولِها[1] في الوجودِ وهيَ مُتأخِّرةٌ عنه أو مُقارِنةٌ له زماناً وذاتاً، أو مُقترِنةٌ بما[2] يُضادُّه ويَمنَعُه[3] عن الوجودِ ـ غيرُ مُمكِنة، فلِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ الحالُ في مجموعِ المُمكِناتِ الدّاخِلةِ تحتَ الوجودِ كذلك؟

[مطلب]

واعلَمْ أنّ كُلّاً مِنَ الفريقَيْنِ إنّما ذهَبَ في حَقِّ المَبدَأِ الأوَّلِ مِن إثباتِ الإيجابِ ونَفْيِه؛ لِزَعْمِهم أنّ الكمالَ فيما ذهَبُوا إليه.

فعلى هذا، يُشكِلُ قولُ المُتكلِّمينَ بالإيجابِ في الصِّفات، قالَ الفاضِلُ الشَّريفُ: «إنّ تأثيرَه تعالى في صِفاتِه[4] إذا كانَ بإيجابٍ يَلزَمُ أن يكونَ الواجِبُ تعالى مُوجِباً بالذّاتِ، فلا يكونُ الإيجابُ نُقْصاناً، فيجوزُ أنْ يَتَّصِفَ به بالقياسِ إلى بعضِ مَصْنوعاتِه. ودَعْوى أنّ إيجابَ الصِّفاتِ كمالٌ وإيجابَ غيرِها نُقصانٌ: مُشكِلٌ جداً»[5].

---

(١) أي: العلّة.

(٢) جميع النسخ: «الما»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٣) في (ب) و(ج): «وعقبه»، وفي (أ): «وعقيبه»، وكلاهما تصحيف.

(٤) أي: في أنها «واجبةٌ بوجوب الذات، أي: مُستَنِدةٌ إلى الله بطريق الإيجاب، لا بطريق الخَلْقِ بالقَصْدِ والاختيار...، واستنادُ الصِّفاتِ عند مَنْ يُثبِتُها ليس إلا بطريق الإيجاب»، كما في «شرح المقاصد» للإمام التفتازاني (٤/ ٧٩)، وهو قول جمهور المُحقِّقين، كما في «النبراس شرح شرح العقائد» للفرهاريّ (ص: ٢٤٠).

لكنَّ التعبير بالتأثير في هذا المقام غير مُسلَّم، قال الإمام التفتازاني في «شرح المقاصد» (٢/ ١٣): «صفاتُ الواجب وإن كانت مفتقرةً إلى ذاته، لا تكونُ آثاراً له البتّة، وإنما يمتنعُ عَدَمُها لكونها من لوازم الذات، ولو سُلِّمَ فالتأثير والتأثُّر إنما يكونان بين المُتغايرَيْن، ولا تغايُرَ هاهنا».

(٥) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (٣/ ٧٢)، أو (٨/ ٤٩) بحاشيتَيْه، وانظر جوابه في =

ونحنُ نَقولُ: للمُتكلِّمينَ أنْ يقولوا في حَلِّ هذا الإشكال: إنّ إيجابَ الصِّفاتِ مَرْجِعُه إلى استِحالةِ خُلُوِّهِ تعالى عن صِفاتِ الكمال، ولا شكَّ في أنه كمالٌ يَنجَبِرُ به ما في عَدَم القُدْرةِ على التَّـرْكِ مِن مَظِنّةِ النُّقْصان، ويَرْبُو عليه، بخِلافِ إيجابِ المَصْنوعات، فإنّ مَرْجِعَه إلى استِحالةِ انفِكاكِهِ عنه تعالى واضطِرارِه في النَّفْعِ للغَيْر، ولا كمالَ فيه، فظهَرَتْ جِهةُ النُّقْصانِ مِن حيثُ إنّه لا يَقدِرُ على التَّـرْكِ ويُضطَـرُّ في الفِعْلِ غيرَ مُنجَبِرة.

[مطلب]

واعلَمْ أنّ الإيجابَ بالمَعْنى الذي ذكَرْناه وقُلْنا: إنّ مُرادَ الفَلاسِفةِ مِن قولِهم: «إنّ المَبدَأَ الأوَّلِ مُوجِبٌ بالذّاتِ»: المُوجِبُ بهذا المَعْنى، ليس ببَعيـد[1] عنِ الوجوبِ على الله تعالى الذي أثبتَه المُعتَزِلة، فإنهم يقولونَ ـ على ما نَقَلَه الفاضِلُ الطُّوسيُّ في «تلخيصِ المُحصَّل» ـ: إنّ القادِرَ العالِـمَ الغَنيَّ لا يَترُكُ الواجِبَ ضرورةً[2].

ومَنشَأُ هذه الضرورةِ عندَهم: حُكمُ العَقْلِ بقُبْحِ بعضِ الأشياءِ وحُسْنِ بعضِها، وهذا الحكمُ لا يُخرِجُ بعضَ الأشياءِ عن تحتِ قُدْرتِهِ تعالى[3]، كما أنّ مَنشَأَ ما أثبتَه الحكماءُ مِن مَعْنى الإيجاب: مُوافَقةُ بعضِ الوجوهِ المُمكِنةِ للحِكْمةِ ومُخالَفةُ الآخَرينَ لها، وهو لا يُخرِجُ بعضَ تلكَ الوجوهِ عن تحتِ قُدْرتِهِ تعالى.

= «حاشية حسن جلبي».

(١) قوله: «ليس ببعيد» هو خبر «أنّ» من قوله في أول الفقرة: «واعلم أن الإيجاب... إلخ».

(٢) «تلخيص المحصَّل» للنَّصير الطوسي (ص: ٣٤٢).

(٣) وهذا قول جمهورهم، وهو المُعتمَدُ عندهم، خلافاً للنَّظّام وأبي عليٍّ الأسواريّ والجاحظ في قولهم بأنّ الله تعالى غيرُ موصوف بالقدرة على فِعْلِ ما لو فعلَه لكان قبيحاً. انظر: «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار (٢/ ٢٩)، و«الفائق في أصول الدين»، للملاحميّ (ص: ١٧٣).

فليسَ الفَرْقُ بينَ المذهبَيْنِ مِن حيثُ إنّ الثّابِتَ على المَذهَبِ الأوَّل[١]: الوجوبُ على الله تعالى، وعلى المَذهَبِ الثّاني[٢]: الوجوبُ عن الله تعالى، كما هو المَشهورُ المَذْكورُ في كثيرٍ مِن كُتُبِ المُتأخِّرين.

وقد أفصَحَ عنه الفاضِلُ الشَّريفُ في «شرحِهِ للمَواقِف» حيثُ قالَ: «إنّه تعالى الحاكِمُ، فيَحكُمُ ما يُريدُ، ويَفعَلُ ما يشاءُ، ولا وجوبَ عليه، كما لا وجوبَ عنه»[٣]، لأنّ الثّابتَ على المَذهَبِ الثّاني أيضاً ليسَ الوجوبَ عن الله تعالى.

ولـمّا انجَرَّ الكلامُ إلى هذا المَقام، فلا عَلَينا أنْ نَذكُرَ أصلَ أهلِ الاعتِزال، فيما تَقدَّمَ مِنَ المقال.

قالَ الإمامُ في «المَطالِبِ العالية»: «الفَصْلُ العاشرُ: في تحقيقِ الكلامِ في تَقْسيمِ الدَّواعي إلى ما يكونُ داعيةَ الحاجةِ وإلى ما يكونُ داعيةَ الإحسان.

اعلَمْ أنّ هذا التَّقْسيمَ هو اللائقُ بأُصولِ المُعتَزِلة، وعليه فرَّعوا كثيراً مِن مَباحِثِهم في عُلومِ الإلهيّات، فنقولُ:

قد بيَّنّا أنه لا مَعْنى للحِكْمةِ والمَصْلَحةِ والخيرِ إلّا اللّذّةُ والسُّرورُ وما يكونُ مُؤدِّياً إليها أو إلى أحَدِهما، فنَقولُ: العِلمُ بكَونِ الفِعْلِ مَنفَعةً: إمّا أنْ يَدعُوَه إلى إيصالِ تلكَ المَنفَعةِ إلى نَفسِهِ أو إلى غيرِه، والأوَّلُ هو داعيةُ الحاجةِ، والثّاني هو داعيةُ الإحسان.

---

(١) وهو مذهب المعتزلة.

(٢) وهو مذهب الفلاسفة.

(٣) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (٣/ ٢٨٦)، أو (٨/ ١٩٦) بحاشيتَيه.

فهاهنا الدّاعي إلى الفِعْلِ مُجرَّدُ[1] كونِه في نفسِهِ حَسَناً، ويكونُ الدّاعي له إلى تَركِهِ مُجرَّدَ كونِهِ قبيحاً.

فداعيةُ الحاجةِ اعتبارُ صِفةِ الفاعِل، وهو كونُه مُحتاجاً إلى ذلكَ الشيء. وأمّا داعيةُ الحِكْمةِ فهي اعتبارُ صِفةِ الفِعْل، لا اعتبارُ صِفةِ الفاعِل، وأعني باعتبارِ صِفةِ الفِعْل: كونَه في نَفسِهِ حَسَناً، أو كونَه في نَفسِهِ قَبيحاً.

ثمَّ قالوا: حُكمُ هذَيْنِ القِسمَيْنِ مُختَلِفٌ، لأنَّ قُبْحَه يَدعُوهُ إلى التَّـرْكِ على سَبيلِ الجَزْم، ولا يجوزُ خِلافُه، وأمّا حُسْنُه فيَدعُوهُ إلى الفِعْلِ مِن غيرِ وجوب.

ثمَّ إنِ انضافَ إلى حُسْنِهِ وَجهٌ يَقتَضي أنْ يكونَ فِعْلُه أَوْلى مِنْ تَرْكِهِ صارَ هذا الدّاعي أقوى، لكنَّه لا يَبلُغُ مَبلَغَ الوجوبِ، فإنِ انضافَ إليه ما يَقتَضي الوجوبَ[2] صارَ في غايةِ القُوّة، لأنه صارَ بحيثُ لا يجوزُ في العَقْلِ تَرْكُه»[3]. إلى هنا كلامُه.

وإذا عرَفتَ أصْلَهم على هذا التَّفصيلِ، فقد وقَفتَ على ما في «المواقِفِ» و«شَرْحِهِ»، حيثُ قالَ: «(وأمّا المُعتَزِلةُ فإنهم أوجَبُوا عليه تعالى - بِناءً على أصْلِهِم - أموراً:

الأوَّلُ: اللُّطفُ، وفسَّرُوهُ بأنه) الفِعْلُ (الذي يُقرِّبُ العَبْدَ إلى الطاعة، ويُبعِدُه عن المَعْصية)، ولا يَنتَهي إلى حَدِّ الإلجاء، (كبِعْثةِ الأنبياءِ عليهم السَّلام، فإنّا نَعلَمُ) بالضَّرورةِ (أنّ النّاسَ معَها أقرَبُ إلى الطاعةِ، وأبعَدُ عن المَعْصية.

فيُقالُ لهم: هذا) الدَّليلُ الذي تمسَّكتُم به في وجوبِ اللُّطفِ (يَنتَقِضُ

---

(١) في جميع النُّسَخ: «المجرَّد»، وهو خطأ، والتصويب من «المطالب العالية».

(٢) كأنْ يكونَ فيه إيصالُ منفعة إلى العبد أو دَفْعُ مضرّة عنه، أو يكونَ له صِلةٌ بترك القبيح، ونحو ذلك.

(٣) «المطالب العالية» (٣/ ٦٥ - ٦٦).

بأمورٍ لا تُحصى، فإنّا نَعلَمُ أنه لو كانَ في كلِّ عَصْرٍ نبيٌّ، وفي كلِّ بَلَدٍ مَعْصومٌ، يأمرُ بالمَعْروفِ ويَنْهى عنِ المُنكَر، وكانَ حُكّامُ الأطرافِ مُجتَهِدينَ مُتَّقينَ(١) لَكانَ لُطفاً، وأنتُم لا تُوجِبُونَه) على الله تعالى، (بل نَجزِمُ بعَدَمِه)، فلا يكونُ واجِباً.

و(الثّاني) مِنَ الأُمورِ التي أوجَبُوها: (الثوابُ على الطاعة، لأنه مُستَحَقٌّ للعَبْدِ) على الله تعالى بالطاعةِ، فالإخلالُ به قَبيحٌ، وهُو مُمتَنِعٌ عليه تعالى، وإذا كانَ تَرْكُه مُمتَنِعاً كانَ الإتيانُ به واجِباً(٢).

و(الثّالثُ) مِن تلكَ الأُمور: (العِقابُ على المَعْصيةِ زَجْراً عنها، فإنّ في تَرْكِهِ [التَّسْويةَ بين المُطيعِ والعاصي، وفيه](٣) أيضاً إذْنٌ للعُصاةِ في المَعْصيةِ(٤) وإغراءٌ لهم بها.

---

(١) في (ج): «متغير»، وفي (ب): «متغيراً»، وكلاهما تصحيف، وسقط من (أ) و(ل)، والتصويب من «المواقف».

(٢) اختصر المُصنِّف هنا شيئاً من «المواقف» ومن «شرحه»، وأسقَطَ من جملة ذلك الرَّدَّ عليهم، مع أنه يعتني بنَقْلِهِ في كلِّ أمرٍ من الأمور المذكورة، فأستَدرِكُه هنا، وهو قول الإيجيّ: «فيُقالُ لهم: الطاعةُ لا تُكافِئُ النِّعَمَ السابقة؛ لكثرتِها وعِظَمِها، وحَقارةِ أفعال العبد وقِلّتِها بالنِّسبة إليها، وما ذلك إلا كمَنْ يُقابِلُ نعمةَ المَلِك عليه بما لا يَحصُره بتحريك أنمُلَتِه، فكيف يحكمُ العقلُ بإيجابه الثوابَ عليه».

(٣) ما بين حاصرتَين لم يرد في (أ) و(ب) و(ل)، ومحلُّه في (ج) ضمنَ سَقَطٍ أطوَلَ منه، كما سيأتي التنبيهُ عليه في التعليق التالي، واستدركتُه من «المواقف»، وليس هو باختصار من المُصنِّف، بل هو سَقَطٌ، لأنه سيأتي الجوابُ عن قضيّة التَّسْوية بعد سطرَيْن.

(٤) من قوله: «زجراً عنها» إلى هنا، سقط من (ج).

فيُقالُ لهم: العِقابُ حقُّه، والإسقاطُ فَضْلٌ، فكيفَ يُدرَكُ امتِناعُه بالعَقْلِ؟) وتَرْكُ العِقابِ لا يَستَلزِمُ التَّسْوِيةَ، فإنَّ المُطيعَ مُثابٌ دونَ العاصي، (وحَديثُ الإذْنِ والإغراءِ معَ رُجْحانِ ظنِّ العِقابِ بمُجرَّدِ تجويزِ المَرْجوح ضَعيفٌ جدّاً).

و(الرّابعُ) مِنَ الأمورِ الواجِبةِ عندَهم: (الأصلَحُ للعَبْدِ في الدُّنيا.

فيُقالُ) لهم: (الأصلَحُ للكافِرِ الفَقيرِ المُعذَّبِ في الدُّنيا والآخِرةِ أنْ لا يُخلَقَ)، معَ أنه مخلوقٌ، فلم يُراعَ في حَقِّهِ ما كانَ أصلَحَ له، فلا يكونُ الأصلَحُ واجِباً على الله تعالى»[1]، مِنَ الخلل[2]، حيثُ كانَ مَبْناهُ على عَدَم[3] الفَرْقِ بينَ مَراتِبِ الحُسنِ، وكذا بينَ مَراتِبِ القُبْحِ، بأنْ يكونَ كلُّ ما هو حَسَنٌ يجبُ أنْ يُفعَلَ، وكلُّ ما هو قَبيحٌ يجبُ أنْ يُترَكَ، وقد عرَفْتَ أنهم لا[4] يقولونَ به.

وفي «المَطالِبِ العالية» للإمام: «قالَ أهلُ العِلم: نَفرِضُ امرأةً كانَ لها ثلاثةٌ مِنَ الأولاد، أحدُهم ماتَ في كِبَرِه وكانَ مُؤمِناً تقياً نقياً، والثّاني ماتَ في كِبَرِه وكانَ كافِراً فاسِقاً، والثّالثُ ماتَ في صِغَرِه.

فسألوا[5]..

(١) «المواقف» للإيجي و«شرحه» للجرجاني (٣/ ٢٨٣ ـ ٢٨٧)، أو (٨/ ١٩٦ ـ ١٩٧) بحاشيتَيه.

(٢) قوله: «من الخلل» مُتعلِّق بـ «ما» في قوله: «فقد وقفتَ على ما في «المواقف» و«شرحه» حيثُ قال...» السالف قبل سَبْع فقرات، أي: وقفتَ على الخلل الذي فيهما.

(٣) في (ج): «عموم»، وهو خطأ.

(٤) سقط من (أ): «لا»، ولا بُدَّ من إثباته.

(٥) اشتهر أنّ السائل هو الإمام أبو الحسن الأشعريّ، على ما نقله كثيرٌ من المتأخرين من المُتكلّمين وغيرهم، وممَّنْ نقلها من المُتكلّمين: الإيجيُّ في «المواقف» (٣/ ٢٨٤) أو (٨/ ١٩٧) بحاشيتَيه، والتفتازانيُّ في «شرح العقائد النسفية» (ص: ١٣)، وممَّن نقلها من غيرهم: الذهبيُّ في «سير أعلام النبلاء» (١٤/ ١٨٤) و(١٥/ ٨٩)، وابنُ السبكيّ في «طبقات الشافعية الكبرى» (٣/ ٣٥٦)، =

أبا عليٍّ الجُبّائيَّ[1] رئيسَ المُعتَزِلةِ عن حالِهم، فقالَ: أمّا الزّاهِدُ ففي أعالي الجنّةِ، وأمّا الكافرُ ففي دَرَكاتِ النّارِ، وأمّا الصَّغيرُ فمِنْ أهلِ السّلامةِ.

فقالَ السّائلُ: إنْ أرادَ ذلكَ الصَّبِيُّ أنْ يَذهَبَ إلى دَرَجاتِ الجنّةِ في المَوضِعِ الذي هو مَوضِعُ أخيهِ المُؤمِنِ الزّاهِدِ، هل يُمكَّنُ منه؟

فقالَ الجُبّائيُّ: لا، لأنه يُقالُ: إنّ أخاكَ إنّما وَصَلَ إلى تلكَ الدَّرَجاتِ بسَبَبِ زُهْدِهِ وعَمَلِه، ولم يَحصُلْ لكَ ذلكَ، فكيفَ تَصِلُ إليه؟

فقالَ السّائلُ: لو قالَ ذلكَ الصَّبيُّ: إلهي، ليسَ الذَّنْبُ منِّي، لأنّكَ أمَتَّني قبلَ البُلوغِ، بل كانَ الواجِبُ عليكَ أنْ تُمهِلَني حتّى إذا بَلَغتُ أتيتُ بالطاعةِ الكثيرة، مِثلَ ما أتى به الأخُ الزّاهد.

فقالَ الجُبّائيُّ: إنّ اللهَ تعالى يقولُ له: كنتُ أعلَمُ أنّكَ لو بَلَغتَ لَكَفَرتَ ولَصِرتَ مُستَحِقّاً للنّار، فراعَيْتُ مَصلَحتَكَ وأمَتُّكَ قبلَ البُلوغ، حتّى لا تكونَ مِن أهلِ النّار.

فقالَ السّائلُ: فلو أنّ الأخَ الكافِرَ يقولُ: يا إلهي، كما عَلِمتَ مِن حالِ ذلكَ الأخِ الصَّغيرِ أنه لو بَلَغَ لَكَفَرَ ولاستَحَقَّ العِقاب، فكذلكَ عَلِمْتَ مِن حالي أنّ الأمرَ كذلكَ، فلِمَ راعَيْتَ مَصلَحتَه، وما راعَيْتَ مَصلَحَتي؟

فلمّا ذكَرَ السّائلُ هذا السُّؤالَ انقَطَعَ الجُبّائيُّ، وعَجَزَ عنِ الجواب.

= وقالا: إنها مناظرة شهيرة، والصَّفَديّ في «الوافي بالوفيات» (٢٠/ ١٣٨).

وسيأتي بعد صفحات عَزْوُ المُصنِّف هذه المناظرة مع أبي عليّ الجبّائيّ إلى الإمام الأشعريّ.

(١) محمَّد بن عبد الوهاب البصري (٢٣٥ ـ ٣٠٣)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في بيان معنى الجعل».

ثمَّ إنَّ أبا الحُسَينِ البَصْريَّ[1] بعدَ أدوارٍ[2]، أورَدَ هذه المُناظَرةَ في كتابِ «الغُرَر»[3]، وقال: نحنُ لا نُجيبُ[4] في هذه المسألةِ بهذه الأجوبةِ، ولأصحابِنا في الجوابِ عن ذلكَ طريقانِ:

أمّا مَنْ لم يُوجِب الأصلَحَ في الدُّنيا[5]، فإنّه يقولُ: إنّ اللهَ تعالى يقولُ للمُؤمِنِ والكافِرِ: كلَّفتُكما، والمَقْصودُ مِن ذلكَ التكليفِ التَّعْريضُ للمَنافِعِ العَظيمةِ، فهذا الزّاهِدُ أحسَنَ الاختيارَ ففازَ بالنَّجاة[6]، وهذا الكافرُ أساءَ الاختيارَ فوقعَ في العذاب.

---

(١) محمد بن علي بن الطيِّب (ت ٤٣٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق أنّ الله تعالى فاعل بالاختيار».

(٢) كذا في جميع النُّسَخ، وفي «المطالب العالية»: «بعد خمسة أدوار».

(٣) في المطبوع من «المطالب العالية»: «القدر»، وهو تصحيف، فالكتاب المذكور هو: «غُرَر الأدلة»، ذكره الذهبيُّ في ترجمة أبي الحسين البصري من «تاريخ الإسلام» (٢٩/ ٤٤٠)، وقال: إنه في مجلَّد، وذكره حاجِّي خليفة في حرف الغين من «كشف الظنون» (٢/ ١٢٠٠).

(٤) في (أ) و(ج): «نحن لأنه جنى»، وفي (ب): «نحن جبنى»، وكلاهما تصحيف.

(٥) وهم البَصْريُّون من المعتزلة، فإنهم يرون أنّ ابتداء خَلْقِ الخلق وتهيئةَ أسباب التكليف من إكمال العقل واستعداد الآلات تفضُّلٌ من الله تعالى، كما في «أبكار الأفكار» للآمدي (٢/ ١٥٢).
والقائلون بوجوب الأصلح منهم اختلفوا بعد ذلك أيضاً، فذهب البصريُّون إلى وجوب الأصلح في الدِّين فقط، والأصلح عندهم: هو الأنفع، وذهب البغداديُّون والكعبيُّ إلى وجوب رعاية الأصلح في الدِّين والدنيا، والأصلح عندهم: هو الأوفقُ في الحكمةِ وتدبير نظام العالم، فيجب خَلْقُ الكافر الفقير المُعذَّب في الدارَيْن؛ لكونه مشتملاً على حِكَم عظيمة، وإن لم يكن أصلَحَ في حقِّ هذا الكافر.
انظر: «الفائق في أصول الدين» للملاحميّ (ص: ٣٤٤)، و«محصَّل أفكار المتقدِّمين والمتأخرين» للإمام الرازي (ص: ٢٠٤)، و«أبكار الأفكار» للآمدي (٢/ ١٥٢)، و«شرح المقاصد» للتفتازاني (٤/ ٣٣٠)، و«النبراس شرح شرح العقائد» للفرهاري (ص: ٤٣٦).

(٦) في (ب): «بالجنّات»، والمُثبَت من (أ) و(ج) و(ل)، وهو الموافق لِـمَا في «المطالب العالية».

فإذا قالَ الطِّفلُ: فهَلّا كلَّفْتَني؟ فيقولُ اللهُ تعالى: هذا التكليفُ تَفْضيلٌ، وليسَ يجبُ إذا تَفضَّلْتُ على أحَدٍ أنْ أتفضَّلَ على كلِّ أحد، لأنّ للمُتفضِّلِ أنْ يَتفَضَّلَ وله أنْ[1] لا يَتَفضَّلَ. فإلزامُكَ أيُّها الصَّبيُّ أن أتفضَّلَ عليكَ[2] غيرُ لازم.

وليسَ للكافرِ أنْ يقولَ: هلّا اختَرَمْتَني؟ لأنّا لم نَقُلْ: إنّه يجبُ عليه اختِرامُ الصّبيِّ لأجلِ أنه عَلِمَ أنه يَكفُر، فيَلزَمَ منه اختِرامُ[3] كلِّ مَنْ يَكفُر، لأنه ليسَ يَلزَمُه التفضُّلُ، ولا يجبُ إذا لم يَتَفضَّلْ على الطِّفْلِ بالتكليفِ أنْ لا يَتَفضَّلَ على غيرِه؛ لِـمَا ذكَرْنا أنّ تَرْكَ التَّفضُّلِ في حقِّ واحدٍ لا يُوجِبُ تَرْكَه في حقِّ غيرِه.

فظهَرَ أنّ معَ هذا الجَوابِ لا تَلزَمُ تلكَ الحُجّة.

وأمّا مَنْ قالَ بوُجوبِ الأصلَحِ في الآخِرة[4]، فإنّه يقولُ: إنّما كلَّفَ اللهُ تعالى المُؤمِنَ لأنه عَلِمَ أنه يُؤمِنُ ويَصِلُ إلى الثّوابِ، وليسَ في بُلوغِهِ وتكليفِهِ مَفسَدةٌ لأحدٍ منَ المُكلَّفين، وأمّا الطِّفلُ فإنّه لو بَلَغَ وكَلَّفَه لكانَ ذلكَ مَفسَدةً في حقِّ بعضِ المُكلَّفين، فظهَرَ الفَرْقُ.

---

(١) في (أ) و(ج) و(ل): «أن يتفضل له وأن»، وأصلحتُها من «المطالب العالية»، أما (ب) ففيها: «أن يتفضل له على غيره يتفضل فإلزامك...»، ولا تستقيم البتّة.

(٢) زاد هنا في (أ) و(ب): «وهو»، وهو خطأ.

(٣) في جميع النُّسَخ: «احترام» بالحاء المهملة، وكذا ورد فيها في لفظَتَي «اخترمتني» و«اخترام» الواردتَيْن في السطر السابق، والتصويب من «المطالب العالية». والاخترام: الإماتة والقَطْعُ والاستئصال.

(٤) قوله: «في الآخرة» كذا ورد في جميع النُّسخ، وليس في «المطالب العالية»، وإسقاطُه هو الصحيح، فالخلافُ بين المعتزلة في وجوب الأصلح هل هو في الدين فقط أم في الدين والدنيا؟ كما سبق، وقد سبق في الفرع الأول: «أما من لم يُوجِب الأصلح في الدنيا»، أي: أوجبه في الدين فقط، فينبغي أن يكون هذا الفرع: «وأما مَنْ أوجَبَ الأصلح في الدنيا»، أي: مع إيجابه في الدين أيضاً.

وهذا تمامُ ما أورَدَه أبو الحسينِ البَصْريُّ في كتابِ الغُرَر[(١)]»[(٢)]. إلى هُنا كلامُه.

وبهذا التَّفْصيلِ تَبيَّنَ أنَّ ما نُقِلَ عَنِ الأشعريِّ في إلزام أبي عليٍّ الجُبّائيِّ وإسكاتِهِ ليسَ مما يُنْحي[(٣)] بالقَلْع[(٤)] على قاعِدَتِهم القائلةِ بوجوبِ الأصلَحِ على الله تعالى، كما زعَمَه صاحِبُ «المَواقِف».

ثُمَّ إنّه لم يُصِبْ في تَقْريرِ جَوابِ الجُبّائيِّ، حيثُ قالَ: «[لا] يُثابُ بالجنّة»[(٥)]، ثُمَّ قالَ: «فأصلُحَ فأدخُلَ الجنّة»، لأنَّ مَبْناهُ على أنْ لا يَدخُلَ الجنّةَ مَنْ لا ثوابَ له، ولا صِحّةَ[(٦)] له عندَهم، لأنهم لا يقولونَ بمَنزِلٍ آخرَ غيرِ الجنّةِ

---

(١) في المطبوع من «المطالب العالية»: «القدر»، وتقدَّم الكلامُ عليه قريباً.

(٢) «المطالب العالية» (٣/ ٣٢٦ـ٣٢٧). وقال الإمام الرازيّ بإثره: «هذا الجوابان ضعيفان جدّاً».
وبه يُعلَمُ أنّ كلامَ المُصنِّف الآتي في تعقُّب صاحب «المواقف» غيرُ مُسلَّم له، وللمناقشة فيه مجال.

(٣) في (ج): «ينجلي»، وفي (ب): «ينجي»، وكلاهما تصحيف.
وينحي: «أي: يُقبِل، يُقال: أنحى عليه بالسَّوْط، أي: أقبل به عليه. والمعنى: أنها تَقلَعُه بإقبال وتوجُّه تامّ، فهو أبلغُ من القلع»، كما في «حاشية حسن جلبي» على «شرح المواقف» (٨/ ١٩٧).

(٤) في جميع النُّسَخ: «بالقلم»، وهو تصحيف، والمُثبَتُ من «المواقف» (٣/ ٢٨٤) أو (٨/ ١٩٧) بحاشيتَيْه. والقَلْع: نَزْعُ الشيء من أصلِه، كما في «القاموس» (قلع)، فالمرادُ هنا: إبطالُه ونقضُه من أصله، والإيجيُّ يُعبِّرُ بمثل هذا الأسلوب في «المواقف»، فقد قال في موضع آخر منه (٢/ ٤٥١): «والذي ينحي بالهَدْم...».

(٥) في جميع النُّسَخ: «يثاب بالجنة» دون «لا»، وتتمّة الكلام تقتضي أن يكون «لا يُثاب بالجنة»، فالكلام عن الصَّبيِّ الثالث، ولفظُ الإيجي فيه في «المواقف» (٣/ ٢٨٤) أو (٨/ ١٩٧) بحاشيتَيْه: «يُثابُ الأوّلُ بالجنّة، ويُعاقَبُ الثاني بالنّار، والثالثُ لا يُثابُ ولا يُعاقَب. قال: فإنْ قال الثالث: يا ربّ، لو عمَّرتَني فأصلُحَ فأدخُلَ الجنّة...».

(٦) في (أ) و(ب): «ولا حجّة».

والنّـارِ، وإنْ قالوا بالواسِطةِ بيـنَ الإيمانِ والكُفْـرِ، وقُدِرَ به[١] دَرْكُ ذلـكَ الخلَلِ في تَقْريـرِ الإمـام، كما لا يَخفـى علـى المُتأمِّل[٢].

***

(١) في (أ) و(ج): «وقدرته»، وكذا رُسِمَت في (ل)، لكنْ من غير نَقْطٍ، وفي (ب): «وقد وتر».
وقوله: «وقُدِرَ به» الضمير فيه يعودُ إلى ما ذكره من أنهم لا يقولون بمنزل آخر غير الجنة والنار، وإن قالوا بالواسطة بين الإيمان والكفر، والمعنى: وأمكن بمعرفة قولهم المذكور دركُ ذلك الخلل الوارد في كلام الإيجيّ، ودَرْكُه كان في تقرير الإمام الرازيّ، والله أعلم.

(٢) زاد في (ب): «في هذا المقام، والحمدُ لله على الإتمام».
وكتب الناسخ في (ل): «كتبه المُعتَصِمُ بحَبْل مودّةِ أئمّة الهدى ومَنْ والاهم، المُنقَطِعُ المُتبرِّئُ عمَّن ظلمَهم وعاداهم، الفقيرُ المُتوكِّلُ على [في ج: إلى] ربِّه الحبيب الودود، أحمَدُ بنُ سليمانَ عفا عنهما الرَّبُّ المعبود، بمُحمَّدٍ وآلِ بيتِهِ الطيِّبين الطاهرين، آمين يا مُعين».
وهذا اسم الناسخ، وإن وافق المُصنِّف في اسمه واسم أبيه، وهو من اللطائف.